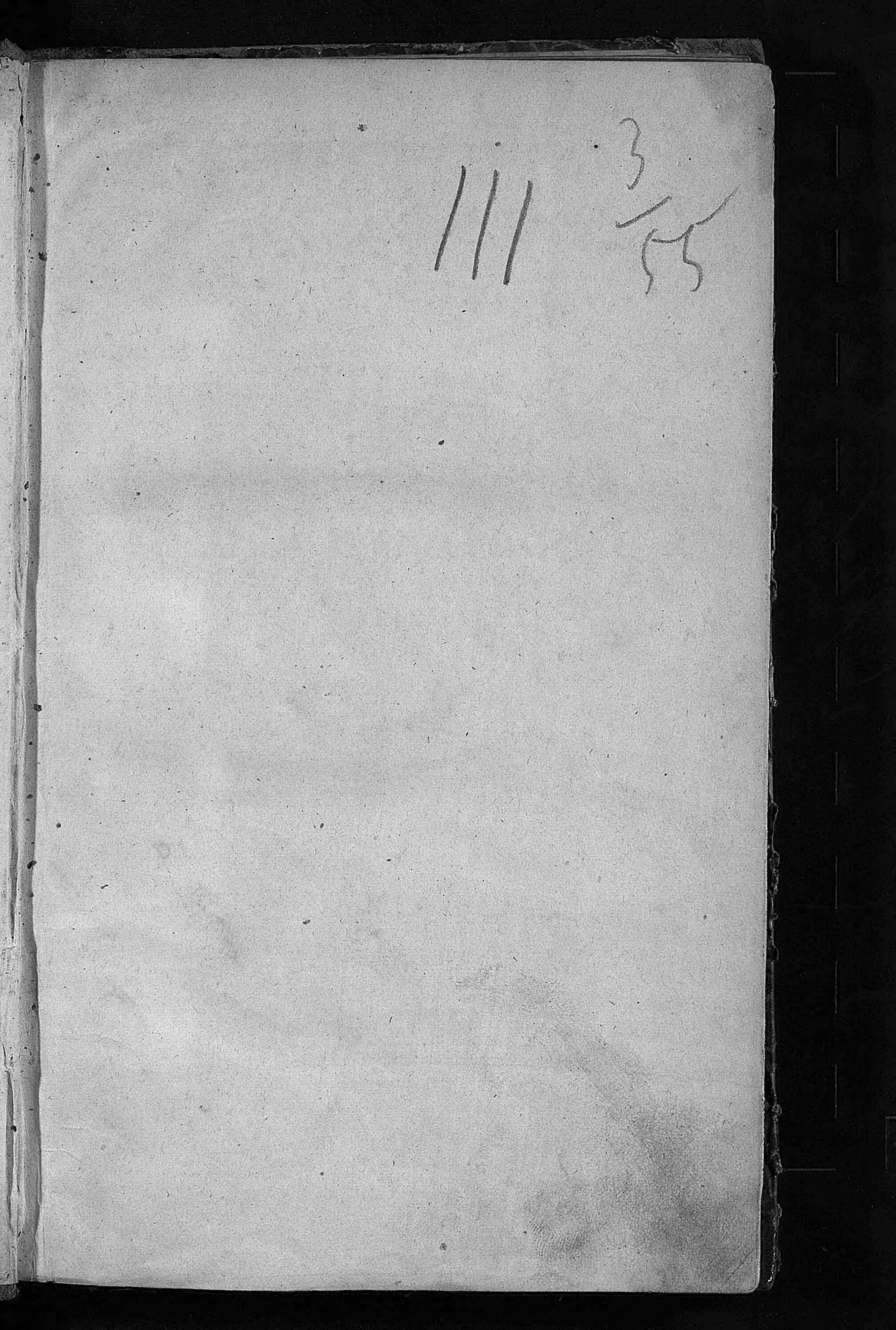

III
3/55

РУССКАЯ НАРОДНОСТЬ

ВЪ ЕЯ

ПОВѢРЬЯХЪ, ОБРЯДАХЪ И СКАЗКАХЪ.

Д. О. ШЕППИНГЪ.

РУССКАЯ НАРОДНОСТЬ

въ ея

ПОВѢРЬЯХЪ, ОБРЯДАХЪ И СКАЗКАХЪ.

I.

МОСКВА.

1862

Одобрено цензурой. Москва, Марта 11-го, 1862 года.

Въ типографіи Бахметева.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе чувствуется въ нашемъ образованномъ обществѣ необходимость сближенія его съ простымъ народомъ: это уже не отвлеченный тезисъ отдѣльнаго кружка, но потребность, чувствуемая всѣми и испытанная каждымъ изъ насъ на дѣлѣ въ борьбѣ съ дѣйствительностію. Только полное сочувствіе народу, только гармоническое, единодушное соединеніе съ нимъ, можетъ придать намъ тѣ новыя силы, которыя такъ необходимы, чтобы двинуться впередъ по открывающемуся предъ нами новому пути самобытнаго просвѣщенія. Но чтобы вполнѣ сойтись съ народомъ, ему сочувствовать и слиться съ нимъ въ одно общее духовное стремленіе, необходимо познакомиться съ народною жизнію не только въ матеріальномъ столкновеніи съ ней въ избѣ и на улицѣ,

но и вглядываясь по-глубже въ исторію, не удѣльныхъ князей Варяжскихъ, но Русскаго простаго народа, и въ его нравственныя и религіозныя воззрѣнія на міръ и жизнь вообще. Намъ нельзя съ вѣрностію опредѣлить характеръ и наклонности одинокаго человѣка, если не знаемъ его прошедшаго, незнакомы съ первыми впечатлѣніями его дѣтства, съ первыми порывами его юношескихъ страстей. Тѣмъ болѣе невозможно намъ понять и народъ, если незнакомы съ его прошедшимъ, если не знаемъ той исторической обстановки, подъ которой развились его понятія и воззрѣнія. Народность—это почва, на которой каждое посѣянное зерно принимаетъ свои частныя, почвѣ присвоенныя, особенности. Одинъ общій свѣтъ Христовъ просвѣщаетъ всѣхъ, а между тѣмъ какъ многоразличны проявленія спасительнаго ученія у разныхъ народностей. Протестантизмъ, напримѣръ, чистое созданіе Германскаго племени, когда наше православіе, напротивъ, преимущественная принадлежность Славянскаго. Первая основа этихъ различныхъ направленій развитія одной общей вѣры едва ли не кроется уже въ до-христіанскомъ вѣросознаніи каждаго народа и въ самобытномъ воззрѣніи на окружающую его жизнь природы, и едва ли не въ этомъ вопросѣ лежитъ и важнѣйшая цѣль изученія той науки, которую, по схоластической привычкѣ, мы означаемъ обычнымъ именемъ миѳологіи.

До сихъ поръ у насъ на Руси эта наука остается принадлежностію однихъ ученыхъ спеціалистовъ; одно названіе миѳологіи страшитъ неученую массу читающей публики, потому что дѣйствительно всѣ изслѣдованія по этому предмету, съ первыхъ страницъ своихъ, запугиваютъ своими чисто спеціальными свѣдѣніями, учеными выписками древнихъ текстовъ, и цѣлымъ рядомъ филологическихъ сближеній словъ и звуковъ всѣхъ возможныхъ,

живыхъ и мертвыхъ, языковъ и нарѣчій. Вотъ почему, въ предложенныхъ здѣсь статьяхъ, мы старались, по возможности, избѣгать этихъ ученыхъ пріемовъ, запугивающихъ публику своимъ классическимъ педантизмомъ. Мы писали не для ученыхъ спеціалистовъ, знающихъ гораздо болѣе насъ по этимъ предметамъ, но для той части нашей читающей публики, которая, сочувствуя возрожденію Русской народности, начинаетъ сознавать потребность изученія нашей самобытной жизни во всѣхъ ея бытовыхъ проявленіяхъ. Этой публикѣ нуженъ не полный сводъ всѣхъ историческихъ фактовъ и ученыхъ данныхъ, — нужно сознаніе скрытаго въ нихъ народнаго духа.

Предлагаемыя нами здѣсь изслѣдованія не составляютъ одного общаго цѣлаго, по внѣшней формѣ и предметамъ нашихъ изысканій; но между тѣмъ всѣ эти отдѣльные отрывки соединены между собою одной невидимой нитью общаго духовнаго міросозерцанія древней до-исторической Руси. Вглядимся ли мы въ значеніе обрядныхъ праздниковъ Купалы и Коляды, или станемъ отыскивать подъ баснословной оболочкой чудесныхъ приключеній нашихъ сказочныхъ героевъ, древнѣйшій сокровенный смыслъ этихъ сказаній, вездѣ мы встрѣтимъ глубокую наблюдательность и твердое познаніе вѣчныхъ истинъ и неизмѣнныхъ законовъ природы, вездѣ отыщемъ торжество человѣка и его духовнаго міра надъ случайностями жизни, и освященіе этихъ случайностей ежедневнаго житья-бытья высокимъ сознаніемъ нравственнаго значенія человѣка.

Этимъ разрозненнымъ изслѣдованіямъ (появлявшимся въ печати отчасти и прежде) мы предпосылаемъ нынѣ еще нѣсколько словъ собственно о Славяно-Русской миѳологіи, ея ученой литературѣ, и важнѣйшихъ коренныхъ

началахъ вѣросознанія нашего язычества. Конечно, и здѣсь мы далеки отъ мысли обнять этимъ бѣглымъ обзоромъ всю научную полноту фактическихъ свѣдѣній о Русской миѳологіи, и единственная цѣль наша въ этомъ изложеніи—осмыслить имъ внутреннюю связь различныхъ вопросовъ, не имѣвшихъ, по первому взгляду, ничего общаго между собою, но близкихъ другъ къ другу въ духовномъ міросозерцаніи Русскаго народа.

—

КРАТКІЙ ОЧЕРКЪ

РУССКОЙ МИӨОЛОГІИ.

Языческія вѣрованія Славянскаго народа вообще можно раздѣлить на три племенныя области миөическихъ преданій: южныхъ, западныхъ и восточныхъ (Русскихъ) Славянъ. Эти области хотя и тѣсно связаны, какъ филологическимъ сродствомъ языка, такъ и общими между ними обычаями и обрядами, но тѣмъ не менѣе, какъ по внѣшней формѣ культуса, такъ и по внутреннему его значенію, совершенно между собою различны. Каждая изъ нихъ составляетъ свой особенный и вполнѣ замкнутый міръ своихъ племенныхъ вѣрованій. Этимъ тремъ племеннымъ областямъ Славянской миөологіи соотвѣтствуютъ и три главныя ступени ихъ языческой религіи. Первая изъ этихъ ступеней—непосредственное поклоненіе природѣ и стихіямъ; вторая—поклоненіе божествамъ, олицетворяющимъ собою эти явленія, и третья—поклоненіе кумирамъ, уже повелѣвающимъ надъ ними. Западнымъ Славянамъ Балтійскаго поморья и береговъ Лабы (Эльбы) принадлежитъ, по преимуществу, послѣднее, т. е. кумирослуженіе, тогда какъ, напротивъ, къ Сербамъ и Хорватамъ относится прямое непосредственное поклоненіе природѣ, ожив-

ленной народною фантазіею толпами собирательныхъ духовъ, столь же многочисленныхъ, какъ многоразличны проявленія въ природѣ однихъ и тѣхъ же ея законовъ. Нашимъ же Русскимъ преданіямъ суждено было служить связующимъ звеномъ между этими двумя крайними ступенями развитія Славянскаго миѳа, и соединить кумирослуженіе западныхъ племенъ съ поклоненіемъ стихіямъ и явленіямъ природы южныхъ Славянъ. На этой первой ступени развитія антропоморфическаго направленія, человѣкъ, не понимая еще общаго закона единства многоразличныхъ, но сродныхъ явленій, и желая олицетворить каждое отдѣльное явленіе, каждый отдѣльный предметъ въ человѣческую форму, создаетъ въ своемъ воображеніи для каждаго явленія толпу духовъ, не имѣющихъ еще индивидуальнаго значенія, а понятыхъ имъ только какъ коллективы различныхъ проявленій одной и той же силы природы. Отдѣльная личность божества еще сливается въ общемъ родовомъ понятіи, но коллективъ его имѣетъ опредѣленные признаки, какъ, напримѣръ, Водяной Дѣдушка, Лѣшій, Домовой и пр. Мало по малу, эти безчисленные коллективы сливаются въ одну главную индивидуальность, которая или поглощаетъ ихъ въ себѣ, или подчиняетъ своей власти. Такъ, напримѣръ, до сихъ поръ всѣ названія бѣсовъ и демоновъ имѣютъ на всѣхъ языкахъ, при коллективномъ своемъ значеніи, еще другое—собственнаго имени главнаго ихъ предводителя, бѣса бѣсовъ, діавола.

Между тѣмъ, человѣкъ, живя и изучая природу, пріобрѣтаетъ съ каждымъ днемъ новыя понятія, вытекающія одно изъ другаго и дробящіяся до безконечности въ его умѣ. Въ этомъ безпрерывномъ переходѣ отъ родовыхъ понятій къ болѣе частнымъ, въ этомъ дробленіи человѣческой мысли, лежитъ логическій процессъ развитія всякаго политеизма, облекающаго отвлеченныя понятія въ видимые образы боговъ и кумировъ. На второй ступени своего развитія, язычество для каждаго общаго понятія однороднаго явленія создаетъ отдѣльное лицо, тождественное съ самимъ явленіемъ, и значеніе такого лица опредѣляется единственно значе-

ніемъ конкретно-связаннаго съ нимъ явленія; такъ, напримѣръ, богъ грома, богъ дождя, суть ничто иное, какъ самыя явленія грома, дождя и пр. Посему и внѣшнія формы, и символы этихъ божествъ еще очень безцвѣтны, и даже самыя названія ихъ свидѣтельствуютъ о неразвившейся еще личности. Причина этому та, что эти названія или заимствуются отъ самаго явленія, какъ погода—морозъ, или составляются изъ прилагательныхъ, опредѣляющихъ общее свойство не столько лица, какъ явленія, и требующихъ необходимаго присоединенія существительнаго богъ, панъ, царь и проч., чтобы сдѣлаться собственнымъ именемъ божества, напр. Бѣлъ-богъ, Добро-панъ, Царь-морской и пр. Для этихъ божествъ создаетъ народная фантазія свои образы, изустное преданіе ихъ именуетъ, и обряды изъясняютъ ихъ значеніе; но, не смотря на это, образы, имена и аттрибуты все еще колеблются въ какой-то таинственной неопредѣленности до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, зодчество не установитъ различные оттѣнки понятія какого-нибудь божества и не окаменитъ его, такъ сказать, однажды навсегда въ опредѣленныя формы.

Здѣсь настаетъ третій періодъ миѳическаго развитія. Кумиры, переставъ быть средствомъ изображенія, возбуждающимъ народное благоговѣніе, становятся сами предметомъ обоготворенія и поклоненія, и, утративъ конкретное единство своихъ образовъ съ выражаемыми ими понятіями, принимаютъ совершенно индивидуальное значеніе покровителей и распорядителей тѣхъ явленій и силъ природы, съ которыми были прежде тождественны. Этимъ кумирамъ созидаются храмы, учреждаются цѣлыя касты жрецовъ для приношенія имъ жертвъ и для отправленія богослуженія; ихъ имена изъ прилагательныхъ, выражающихъ общія свойства природы, обращаются въ имена собственныя или замѣняются другими случайными, мѣстными названіями. Словомъ, кумиры получаютъ вполнѣ опредѣленную объективную индивидуальность.

Народъ, болѣе и болѣе сродняясь съ своими божествами посредствомъ ихъ человѣческихъ формъ, вскорѣ невольно

передаетъ имъ, въ своемъ воображеніи, всѣ свои страсти, и оживляетъ ихъ бездушные истуканы физическою дѣятельностію человѣка. Боги начинаютъ жить земною жизнію, подвергаясь, кромѣ смерти, всѣмъ ея случайностямъ, и изъ образной объективности переходятъ къ дѣйствительному субъективному существованію: они вступаютъ въ узы брака и родства, и новые кумиры не только уже, какъ понятія, путемъ мысли, вытекаютъ изъ своихъ первообразовъ, но рождаются отъ нихъ физическимъ рожденіемъ человѣка.

По нашему мнѣнію, Славянскій миѳъ не доросъ до этой субъективности его боговъ, хотя многіе полагаютъ, что эта послѣдняя степень развитія только затеряна въ народной памяти, но все же когда-то существовала и у насъ наравнѣ съ другими народами древности. Не станемъ оспоривать здѣсь это мнѣніе, но фактъ остается все тотъ же, что для насъ, въ настоящее время, эта субъективная жизнь Славянскихъ кумировъ не существуетъ.

И такъ, Славянскую миѳологію, по ея развитію, можно раздѣлить на три эпохи: духовъ, божествъ природы, и боговъ-кумировъ.

Это раздѣленіе подтверждается отчасти и словами Святаго Григорія (Паисіевскаго сборника), ясно указывающими на три различные періода языческаго богослуженія: «Начаша требы класти роду і рожаницам переже Перуна бога ихъ, а переже того клали требы упирем и берегинямъ».

Подтвержденіе того же найдемъ мы и въ самомъ постепенномъ введеніи христіанства между Славянами. Такъ, напримѣръ, въ преданіяхъ южныхъ Славянъ, прежде другихъ принявшихъ христіанскую вѣру, преобладаютъ преимущественно коллективные духи, кумиры же у нихъ вовсе не встрѣчаются. Въ Моравіи, Богеміи, Польшѣ и Россіи, при существованіи нѣкоторыхъ даже кумировъ, большая часть боговъ — божества природы, принадлежащія второй эпохѣ, когда, напротивъ, у Полабовъ и Поморянъ коллективы совершенно исчезаютъ и вся религія сосредоточивается на нѣкоторыхъ главныхъ объективныхъ личностяхъ Арконскихъ и

Ретрайскихъ идоловъ. Иногда даже замѣчаются, при преобладаніи объективныхъ кумировъ, нѣкоторые признаки перехода боговъ къ жизни субъективной. Такъ, напримѣръ, объ лошади Свѣтовита шло повѣрье, что самъ богъ ѣздилъ на ней по ночамъ, а Перунъ въ Новгородѣ заговорилъ человѣческимъ голосомъ и бросилъ палицу свою въ Волховъ.

Обращая вниманіе на самое богослуженіе Славянскаго язычества, мы найдемъ также и въ немъ полное подтвержденіе нашего мнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, хотя свѣдѣнія, дошедшія до насъ, о богослужебныхъ обрядахъ Славянъ скудны и недостаточны, но совсѣмъ тѣмъ они ясно носятъ на себѣ печать какой-то разнохарактерности, которую, по нашему мнѣнію, только и можно объяснить различными временами религіознаго развитія. Если же мы на обряды богослуженія распространимъ наше общее раздѣленіе Славянскаго миѳа, то этимъ не только подтвердимъ предложенное раздѣленіе, но и объяснимъ самые факты, которые, взятые вмѣстѣ, часто противорѣчатъ другъ другу.

Въ самомъ дѣлѣ, въ первую эпоху нашего миѳа, человѣкъ, не зная даже личныхъ боговъ, естественно не имѣлъ ни опредѣленныхъ мѣстъ богослуженія, ни опредѣленныхъ лицъ для совершенія его, и какъ божества были неотдѣльно слиты съ самими явленіями природы, которымъ они служили аллегоріями, то и естественно, что человѣкъ приносилъ свои жертвы непосредственно самимъ явленіямъ. Уже Прокопій свидѣтельствуетъ, что Славяне приносили жертвы рѣкамъ и нимфамъ; и донынѣ сохранились еще обычаи и обряды бросанія вѣнковъ, яствъ и денегъ въ рѣки, колодцы и озера. «Не нарицайте себѣ бога ни въ каменіи, ни въ студенцахъ, ни въ рѣкахъ», говорится въ Словѣ Кирилла, а Несторъ также прямо упоминаетъ, что «кладеземъ и озерамъ жертву приношаху». Обычай вѣшать на вѣтви деревъ и класть на камни или у корня стараго дуба дары, приносимые человѣкомъ невидимымъ духамъ, вполнѣ подтверждаетъ нашу мысль, что жертвы приносились нѣкогда самимъ явленіямъ природы. Эти жертвы приносилъ всякій, безъ по-

средства особенныхъ, для того назначенныхъ жрецовъ; впрочемъ, эту должность, въ большіе народные праздники, отправляли, быть можетъ, старцы, которые въ народной и гражданственной жизни Славянъ пользовались всегда великими правами.

Съ болѣе точнымъ опредѣленіемъ значенія божествъ природы, стали опредѣляться и мѣста жертвоприношеній и молитвъ. Дѣйствительно, у Славянъ, до существованія кумировъ и слѣдовательно до построенія имъ храмовъ, были извѣстныя мѣста, на которыхъ они привыкли молиться какому-нибудь божеству. Это подтверждается многими свидѣтельствами. Такъ Константинъ Порфирородный говоритъ, что Руссы приносили жертвы на Днѣпровскомъ островѣ Св. Георгія; Сефридъ говоритъ о дубѣ, гдѣ живетъ какой-то богъ, которому приносились жертвы; Гельмольдъ, Дитмаръ, Саксонъ и Андрей, жизнеописатель Святаго Оттона Бамбергскаго, знали у Полабскихъ Славянъ множество священныхъ рощей, гдѣ покланялись какому-нибудь священному дереву, въ позднѣйшее время замѣненному иногда истуканомъ какого-нибудь бога.

Къ разряду мѣстъ, посвященныхъ богослуженію, надобно причислить еще священныя горы, холмы и всѣ многочисленныя городища (Rundwaelle), а наконецъ, какъ переходъ къ послѣдней эпохѣ Славянскаго миѳа, и нѣкоторыя капища, какъ храмъ Ютербока, котораго устройство ясно доказываетъ, что въ немъ не было идола, но просто обоготворялось явленіе перваго луча восходящаго солнца. Храмъ этотъ освѣщался только однимъ небольшимъ отверстіемъ, которое было обращено на восточную сторону такъ, что онъ озарялся свѣтомъ только при восходѣ солнца; Арабскій писатель Массуди также упоминаетъ объ одномъ Славянскомъ храмѣ, въ куполѣ котораго было сдѣлано отверстіе для наблюденія восхожденія солнца.

При опредѣленныхъ мѣстностяхъ необходимо должны были существовать и опредѣленныя лица для совершенія богослужебныхъ обрядовъ, но вѣроятно они еще не составляли зам-

кнутой касты жрецовъ. Не были ли то Волхвы, Вѣщіе и Кудесники (чудесники), лица, не посвятившіяся въ это званіе, но вызванныя минутнымъ вдохновеніемъ? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить назначеніе Волхвовъ, которые, подобно жрецамъ другихъ народовъ, гадали и предсказывали будущее.

Съ появленіемъ кумировъ, опредѣляются особенные обряды для богослуженія, появляются богатыя капища, и образуется цѣлая каста служителей и жрецовъ, которые, пользуясь суевѣрнымъ страхомъ народа къ кумиру, не только обогащаются его дарами, но и завладѣваютъ часто политическою властію его царей. Такъ было въ Рюгенѣ и у Редарянъ.

Праздники, жертвы, обряды и гаданія, все сосредоточивается вокругъ кумира и его служителей, и окружается для народа какою-то недоступною таинственностію, подъ которою легко отыскать хитрые обманы корыстолюбивыхъ жрецовъ. Послѣдняя черта рѣзко раздѣляетъ все богослуженіе нашихъ предковъ на двѣ, совершенно отдѣльныя, половины: непосредственнаго поклоненія явленіямъ природы, и чистаго идолослуженія. Первая, подобно вѣрѣ въ духовъ и божества природы, и понынѣ не искоренилась еще изъ быта простаго народа: его праздники, пѣсни, гаданія, суевѣрія, все носитъ на себѣ печать этихъ временъ язычества и служитъ намъ матеріалами для его изученія; тогда какъ отъ временъ чистаго идолопоклонства все исчезло—и развратъ вакхическихъ пиршествъ, и возмутительныя кровавыя жертвоприношенія, и богатые храмы, и чудовищные истуканы, все, нерѣдко даже имена этихъ кумировъ. Самый фактъ изглаживанія изъ народной памяти всего, что относится къ послѣднему періоду нашего миѳа, доказываетъ намъ новизну идолослуженія между Русскими Славянами, не успѣвшаго еще твердо у нихъ укорениться, и разрушеннаго, вмѣстѣ съ самими кумирами, при первомъ появленіи христіанства. Въ этомъ заключается, можетъ быть, причина, почему между восточными Славянами христіанство не только почти не встрѣтило нигдѣ сопротивленія, но что сами язычники при-

зывали къ себѣ проповѣдниковъ новой вѣры. Нельзя не замѣтить здѣсь, что эти двѣ, совершенно отдѣльныя эпохи, обоготворенія природныхъ явленій и позднѣйшаго кумирослуженія, отозвались въ дошедшихъ до насъ свѣдѣніяхъ (собственно Русской миѳологіи) въ раздѣленіи этихъ свѣдѣній, по ихъ источникамъ, на народныя повѣрья и историческія данныя. Одни дошли до насъ, путемъ изустнаго преданія, въ суевѣрныхъ обрядахъ, сказкахъ, пѣсняхъ и различныхъ изреченіяхъ простаго народа, тогда какъ другіе сохранились въ лѣтописяхъ и письменныхъ памятникахъ нашей исторической старины.

Божества изустнаго преданія живутъ и донынѣ въ народномъ суевѣріи, и ихъ имена извѣстны почти всякому Русскому простолюдину; о кумирахъ же письменнаго преданія мы не находимъ въ народѣ ни малѣйшаго воспоминанія, и не сохранись они намъ въ лѣтописяхъ и духовныхъ сочиненіяхъ средневѣковой нашей литературы, имена этихъ кумировъ остались бы навсегда для насъ неизвѣстны.

Изъ немногихъ, до насъ дошедшихъ, собственныхъ именъ боговъ-кумировъ мы не имѣемъ рѣшительно никакихъ свѣдѣній не только объ личности этихъ божествъ, но даже и о наружной формѣ ихъ истукановъ. Объ одномъ только Перунѣ знаемъ, что онъ былъ сдѣланъ изъ дерева съ серебряной головой и золотымъ усомъ, да что была у него палица, которую Новгородскій истуканъ бросилъ въ Волховъ. Эти боги не имѣютъ особыхъ символовъ и аттрибутовъ, и наше воображеніе ни чѣмъ не можетъ руководствоваться для возсозданія этихъ идолищъ при встрѣчѣ ихъ именъ въ нашихъ лѣтописяхъ.

При такомъ отсутствіи всякой опредѣленной наружности, кажется невозможнымъ допустить существованіе субъективной личности этихъ кумировъ, и намъ скорѣе вѣрится, что они не доросли до индивидуальной жизни Торовъ и Одиновъ, Юпитеровъ и Аполлоновъ, чѣмъ предположить, что *біографическіе миѳы* (если смѣемъ такъ выразиться) нашихъ божествъ могли до того исчезнуть изъ народной

памяти, что даже наружный видъ этихъ боговъ не сохранился въ нашихъ преданіяхъ.

Единственной основой того, что наши боги жили когда-то человѣческой жизнію, вступали въ брачные узы и наживали себѣ дѣтей, служитъ, для защитниковъ подобнаго тезиса, отчество Сварога.

Имя Сварога встрѣчается въ нашихъ письменныхъ памятникахъ въ одномъ только мѣстѣ Ипатьевской лѣтописи, заимствованномъ изъ Болгарскаго хронографа, и переведенномъ имъ, въ свою очередь, изъ Византійскаго писателя Малалы. Ясно, что дѣло идетъ здѣсь о Египтѣ; но подобно какъ въ Греческихъ и Латинскихъ текстахъ Малалы вставлены, для объясненія, имена Гефеста—Вулкана и Геліоса—Sol, точно также вставляются въ Славянскомъ текстѣ имена Сварога и Дажбога: «И бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ, поча царствовати первое Местромъ, отъ рода Хамова, по немъ Ермій, по немъ Ѳеоста, иже и Саварога нарекоша Египтяне, и по семъ царствова сынъ его, именемъ Солнце, его же наричютъ Дажьбогъ». А далѣе: «Солнце царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ» (Sol vero Vulcani filius).

Форма же Сварожичь встрѣчается въ Словѣ о суевѣріи: «Огневи молятся, зовутъ его Сварожичемъ». Наконецъ, у Славянъ Балтійскихъ существовалъ кумиръ, названный Дитмаромъ Zuarosici, о которомъ упоминаетъ и Св. Бруно въ своемъ письмѣ къ императору Генриху II. Долго ошибочно читали это имя Льваразикомъ и объясняли его многоразлично, пока, наконецъ, Шафарикъ рѣшилъ дѣло, отождествивъ его съ Сварожичемъ Слова о суевѣріи. Изъ этихъ данныхъ нѣкоторые ученые не много самовольно произвели Сварога въ Славянскаго Сатурна, забытаго отчасти бога неба и отца солнца и грома, Дажбога и Перуна, которыхъ они по этому называютъ Сварожичами.

Но основать эту родословную нашихъ боговъ на словахъ Малалы, было бы принять и Геліоса за сына Гефеста въ Греческомъ миѳѣ, и едва ли слѣдуетъ раздѣлять на двѣ различныя персоны Сварога и Сварожича или Зуаразика запад-

ныхъ Славянъ и видѣть непремѣнно въ окончательной формѣ этихъ послѣднихъ отчество, другихъ примѣровъ котораго наша миѳологія не представляетъ.

Осколки Русскаго язычества, сохранившіеся для насъ въ народныхъ обрядахъ, повѣріяхъ, примѣтахъ, сказкахъ, загадкахъ, заговорахъ и эпическихъ пріемахъ и выраженіяхъ древнѣйшаго языка,—всѣ непосредственно относятся къ самимъ предметамъ, законамъ и явленіямъ природы. Такимъ образомъ, мы этими данными можемъ вполнѣ возсоздать степень религіознаго понятія, связывающагося, въ воображеніи нашихъ предковъ, съ физическими ихъ познаніями различныхъ силъ и явленій природы. Суевѣрные обряды нашей до-христіанской старины указываютъ прямо на поклоненіе и жертвоприношеніе стихіямъ, какъ, напримѣръ, прыганіе черезъ огонь и сожиганіе въ огнѣ, купаніе и бросаніе въ воду и пр. Главная характеристика подобныхъ преданій Русскаго народа есть глубокое наблюдательное познаніе природы и жизни вообще. Познаніе это нерѣдко скрыто отъ простаго глаза подъ оболочкой аллегорической сказки, или мѣткаго эпитета, а иногда выражается перенесеніемъ (путемъ сравненія) отвлеченной идеи на вещественный предметъ, близкій человѣку. Такимъ образомъ становится этотъ видимый предметъ символомъ и эмблемой отвлеченной мысли, воспоминаніе о которой неразрывно связывается съ этимъ предметомъ. Такъ, напримѣръ, черный цвѣтъ, напоминая собой ночной мракъ, постоянно служитъ изображеніемъ всего мрачнаго, злаго и мертвящаго, тогда какъ, напротивъ, бѣлый, красный и желтый цвѣта, какъ цвѣта дня и солнца, не только становятся синонимическими эпитетами этихъ явленій, но связываются въ человѣческомъ воображеніи со всѣми понятіями добра и блага.

При этомъ, роскошно-эпическомъ воззрѣніи человѣка на природу, божества-кумиры, олицетворявшіе нѣкогда собою тѣ же силы и явленія природы, дошли до насъ въ безцвѣтной неопредѣленности пустыхъ именъ, ни чѣмъ не говорящихъ нашему воображенію, такъ что рѣшительно ни въ одномъ изъ нашихъ кумировъ мы не отыщемъ баснословныхъ

преданій, которыя привыкли встрѣчать въ классическихъ миѳахъ Греціи и Рима.

Какое множество у насъ повѣрій, примѣтъ, загадокъ и приговоровъ, опредѣляющихъ собою не только естественныя, но и суевѣрно-миѳическія качества и свойства небесныхъ свѣтилъ, природныхъ стихій и даже многихъ животныхъ и растеній, а между тѣмъ, какъ сейчасъ замѣтили выше, о самыхъ важнѣйшихъ кумирахъ Кіевскаго холма, которыхъ имена постоянно повторяются всѣми лѣтописцами, мы, кромѣ этого пустаго имени, ровно ничего не знаемъ.

Изъ всѣхъ мѣстъ, гдѣ Несторъ говоритъ о языческихъ божествахъ нашихъ предковъ, важнѣе всего то, гдѣ упоминаетъ о кумирахъ, поставленныхъ Владиміромъ въ Кіевѣ. Это мѣсто оставляетъ свою неизгладимую печать на всѣ позднѣйшія свидѣтельства нашихъ древнихъ писателей объ этомъ предметѣ. Тамъ имя главнаго бога Перуна отдѣляется отъ другихъ кумировъ описаніемъ его истукана; за нимъ слѣдуютъ: Хорсъ, Дажбогъ, Стрибогъ, Семаргла и Мокошъ (Мокоша). Этотъ порядокъ исчисленія кумировъ удерживается въ томъ же мѣстѣ нашей исторіи и съ самыми незначительными измѣненіями въ Архангелогородской, Никоновской и Густинской лѣтописяхъ, въ Степенной Книгѣ, и у Нѣмецкаго писателя Герберштейна, откуда оно переходитъ и къ Польскимъ историкамъ, и позднѣе, съ ихъ измѣненіями, возвращается къ намъ обратно, какъ увидимъ дальше. Въ текстахъ, свидѣтельствующихъ о вѣрованіяхъ Славянъ вообще, выпускается описаніе кумира Перуна, но тѣмъ не менѣе онъ удерживаетъ въ нихъ первое мѣсто. Изъ другихъ же божествъ иногда выпускаются, по-видимому, тѣ, которыхъ сочинители почитали менѣе важными: мнихъ Яковъ называетъ только Перуна и Хорса; Св. Григорій—Перуна, Хорса и Мокоша; въ Прологѣ, изданномъ проф. Бодянскимъ—Перунъ, Хорсъ, Семаргла (Сима и Ргла) и Мокошъ; въ Макарьевскихъ Минеяхъ—Перунъ, Хорсъ, Дажбогъ и Мокошъ, и проч. и проч.

Со временъ вліянія на нашихъ писателей Польскихъ хрониковъ, является въ Густинской лѣтописи (о идолахъ Руссовъ), у Св. Димитрія Ростовскаго и въ Кіевскомъ Синопсисѣ Гизеля совершенно новый порядокъ божествъ. Въ немъ Перунъ занимаетъ первое мѣсто, но къ описанію его идола прибавляется и то замѣчаніе, что онъ обоготворялся на высокихъ горахъ и что въ честь его горѣли костры, погашеніе которыхъ наказывалось смертною казнію; второе божество Волосъ, третье Позвиздъ, четвертое Ладо, пятое Купало, шестое Коляда. Что этотъ рядъ боговъ прямо заимствованъ изъ иностранныхъ источниковъ, показываетъ ясно въ Густинской лѣтописи самое имя Перуна, называемаго въ этомъ мѣстѣ лѣтописи Перконосомъ, когда нѣсколько страницъ передъ тѣмъ мы тутъ же встрѣчаемъ чистый текстъ Нестора о сооруженіи кумировъ въ Кіевѣ. Даже на концѣ этого чуждаго порядка виднѣется намъ еще вліяніе Нестора, но уже измѣнившееся въ своей орѳографіи: кромѣ тѣхъ, бѣсовскихъ кумировъ, еще «и ини идоли бяху, именами: Услядъ или Ослядъ, Корша или Хорсъ, Дашуба или Дажбъ», и прочія имена Несторовскихъ кумировъ. Услядъ произошелъ отъ ошибочнаго перевода словъ: *усъ златъ*, Нѣмецкимъ путешественникомъ Герберштейномъ. Далѣе, имена Корша и Дашуба также совершенно чужды нашимъ туземнымъ писателямъ, хотя послѣднее объясняется отчасти правописаніемъ Степенной Книги: Дажаба, но и это, быть можетъ, описка, тѣмъ болѣе, что въ другомъ мѣстѣ той же книги напечатано: Дажба, вѣроятно происшедшее отъ несоблюденія титла надъ сокращеннымъ: бога (б҃а).

Волосъ неупомянутъ Несторомъ въ числѣ кумировъ, сооруженныхъ Владиміромъ; но изъ договора Святослава видно, что онъ занималъ весьма важное мѣсто между Славянскими божествами, почти равное съ Перуномъ, съ которымъ онъ ставится какъ-будто въ паралель, почему онъ и занимаетъ первое мѣсто за Перуномъ у Польскихъ писателей и ихъ Русскихъ послѣдователей. Подобное сближеніе Перуна съ Волосомъ встрѣчается и въ словахъ мниха

Якова (*). Изъ этого свидѣтельства, повторяющагося въ Торжественникѣ (**) и въ Макарьевскихъ Четьи-Минеяхъ, можно заключить, что идолъ Волоса находился въ Кіевѣ вѣроятно еще до Владиміра, почему и неупомянутъ Несторомъ. Еще яснѣе подтверждается это предположеніе свидѣтельствомъ Степенной Книги, гдѣ, при созиданіи Кіевскихъ кумировъ, лѣтописецъ, списывая прямо съ Нестора, не упоминаетъ о Волосѣ; но, напротивъ, при уничтоженіи ихъ, онъ перечисляетъ всѣхъ поимянно, и вслѣдъ за Мокошемъ называетъ еще и Власія, скотьяго бога. Въ Словѣ Св. Григорія встрѣчается загадочное имя Вила въ единственномъ числѣ и мужескомъ родѣ: «і Хорсу, і Мокоши, і Вилу», которое мы принимаемъ здѣсь за Волоса, на томъ основаніи, что въ неизданной части этого слова Виломъ называется Финикійскій Ваалъ: «Былъ идолъ, нарицаемый Вилъ, его же погуби Даніилъ Пророкъ въ Вавилонѣ».

Кромѣ шести главныхъ кумировъ, упомянутыхъ Лаврентьевской лѣтописью, встрѣчаются въ нашихъ древнѣйшихъ письменныхъ памятникахъ нѣсколько другихъ прозвищъ языческаго политеизма древней Руси, какъ Сварогъ, Сварожичь, Родъ и Рожаница, Упыри, Берегини, Навіи, Плуга и др.

Со вставкой въ Густинской лѣтописи (о идолахъ Руссовъ) и Гизелевскимъ Синопсисомъ начинается уже литературная обработка Славянской миѳологіи, ложное направленіе которой еще долго процвѣтало у насъ, какъ въ поддѣльныхъ лѣтописяхъ XVIII в. (подобно Іоакимовской), такъ и въ сочиненіяхъ туземныхъ миѳологовъ конца прошлаго столѣтія: Попова, Чулкова, Глинки и Кайсарова. Эти сочиненія, подъ вліяніемъ Польско-Германской учености XVII вѣка и ея крайне ложнаго направленія, наводнили наше туземное баснословіе списками боговъ, полу-боговъ, героевъ и геніевъ всякаго

(*) "А Волоса идола, его же именоваху скотья бога, велѣ в Почайну рѣку ввърещи, Перуна же повелѣ привязати к коневи къ хвосту и влещи съ горъ по Боричеву на Ручей".

(**) См. Описаніе Румянцев. Музея: „А Волоса идола, его же именоваху скотья бога, повелѣ въ Почайну вврещи".

рода (*), и множествомъ преданій и подробностей, основанныхъ большею частію на произвольныхъ вымыслахъ или на фактахъ, взятыхъ извнѣ и нашему краю совершенно чуждыхъ.

Большая часть именъ, встрѣчающихся въ этихъ спискахъ, принадлежитъ кумирамъ западныхъ Славянъ и отчасти древнихъ Пруссовъ, обоготворяемымъ въ знаменитыхъ капищахъ Арконы, Ретры и Ромовы. Кіевскіе же кумиры постоянно упоминаются въ не-Русскихъ формахъ Дашубы, Корши и т. д., явно заимствованныхъ изъ иноземныхъ источниковъ. Изъ нашихъ народныхъ суевѣрій и сказокъ попало въ эти списки только не много наиболѣе извѣстныхъ именъ: Русалокъ, Лѣшихъ, Домовыхъ, Полкана, Кощея и Бабы-Яги. Названія народныхъ праздниковъ Купалы и Коляды пожалованы въ особыя божества плодовъ и праздничныхъ пиршествъ, которыхъ истуканы будто стояли въ Кіевѣ; точно также возведены рѣки Донъ и Бугъ въ какое-то особенное обоготвореніе со стороны нашихъ предковъ, хотя о послѣднихъ Великорусскія пѣсни и преданія ничего не знаютъ, когда, напротивъ, Дунай, Волга и сказочныя Сафать и Смородина-рѣка дѣйствительно имѣютъ нѣкоторое право на вниманіе Русской миѳологіи. Но едва ли гг. Поповъ и Глинка знали про нашъ древній героическій эпосъ, когда они даже не трудились повѣрять Германо-Польскія свѣдѣнія о Кіевскихъ кумирахъ сличеніемъ этихъ свѣдѣній съ доступными имъ Русскими источниками. Остальныя имена этихъ списковъ принадлежатъ большею частію къ чистымъ вымысламъ. Подлогъ многихъ изъ нихъ для насъ нынѣ уже очевиденъ, какъ, напримѣръ, упомянутый выше Усладъ, Зимцерла (богиня весны, зиму стерла), Дѣтинецъ, Волховецъ, Словянъ, Родомыслъ и многіе другіе. Но не всегда удается намъ съ вѣрностію указать на начальный источникъ подлога или недоразумѣнія: откуда взялся кумиръ Сильнаго бога,

---

(*) Полный списокъ этихъ именъ помѣщенъ въ Сказаніяхъ Русск. Народа Сахарова, кн. I, стр. 10.

такъ подробно описаннаго въ словарѣ Чулкова? откуда и свѣдѣнія о Золотой бабѣ (*), обоготворимой Обдорцами? откуда Стени, Литуны и Куды, попавшіе у Глинки въ одинъ разрядъ съ Домовыми, Лѣшими и чертями вообще,—Животъ, хранитель жизни, и, наконецъ, даже воспѣтый Пушкинымъ Лель и братъ его Полель, эти мнимые Касторъ и Поллуксъ Славянской басни?

На подобныхъ шаткихъ основахъ зиждятся и донынѣ цѣлыя системы Славянской миѳологіи не только Германскихъ ученыхъ, подобно миѳологіи Эккермана (1848), но и многихъ изслѣдователей изъ Славянъ, въ особенности между Чехами, какъ, напримѣръ, Ганушъ, Юнгманъ и Ткани, въ миѳологическомъ словарѣ котораго (Znaim. 1824) Илья Муромецъ упомянутъ Русскимъ Геркулесомъ, а Святой Зосимъ Соловецкій—Zosim Schuzgott der Bienen bei den Russen.

Вообще Славянская миѳологія, въ Германской своей обработкѣ, осталась еще донынѣ въ области отжитаго классицизма, стремившагося непремѣнно подвести ее подъ уровень Греческой ѳеогоніи, и во чтобы-то ни стало отыскать у насъ божества, соотвѣтствующія знаменитымъ богамъ древняго міра.

Вторая сущая ошибка подобнаго направленія—*обобщеніе* (gènèralisation) всякаго чисто-мѣстнаго преданія: нисколько не принимая во вниманіе, что часто одно и тоже божество является въ различныхъ мѣстностяхъ подъ разными именами, ученый методистъ изъ каждаго подобнаго синонима старается возсоздать новую личность, которой и приписываетъ тутъ же, въ своемъ воображеніи, значеніе, соотвѣтствующее тому или другому божеству классическихъ преданій. Съ каждымъ новымъ сочиненіемъ, написаннымъ въ этомъ духѣ, увеличивалось у насъ число божествъ новыми, если не вымышленными, то въ Россіи, по крайней мѣрѣ, положительно

(*) Есть у насъ въ рукахъ географическій атласъ XVI вѣка (Theatrum oder Schawplaz des Erdbodens, Abr. Ortelius, 1569 года), печатанный въ Брюкселѣ, гдѣ, при картѣ Московскаго царства, въ странѣ Обдорской, изображенъ кумиръ Золотой бабы съ объяснительной Латинской надписью.

никогда не существовавшими именами. Вотъ почему и кажется намъ, что первая современная задача науки—очистить наши Русскія преданія отъ чуждыхъ имъ наносовъ, и опредѣлить, наконецъ, вѣрное разграниченіе между Русскими и не-Русскими источниками.

Вообще въ Русскомъ миѳѣ собственныя имена играютъ большею частію самую послѣднюю и незначительную роль, какъ и постараемся доказать это впослѣдствіи. Гораздо важнѣе обряды и празднества простаго народа, и въ особенности суевѣрныя понятія и воззрѣнія его на природныя явленія, свѣтила и стихіи, горы и рѣки, и баснословныя растенія и животныя, о которыхъ гласятъ донынѣ еще наши стихи и пѣсни, заговоры, сказки, загадки и прибаутки. Такъ, напримѣръ, обряды *опахиванія* или *коровьей смерти*, кликаніе весны, добываніе *живаго царя-огня*, повѣрья о полетѣ огненныхъ змѣевъ или разцвѣтѣ папоротника въ Ивановскую ночь, и, наконецъ, древнѣйшія преданія о сотвореніи міра, островѣ Буянѣ и загадочной Голубиной книгѣ.

Въ дѣтствѣ своемъ человѣчество боязливо и благоговѣйно покланяется тѣмъ предметамъ и явленіямъ природы, которыя болѣе другихъ поражаютъ его физическія чувства, и потому естественно, что небесныя явленія, какъ солнце и звѣзды, громъ и молнія, становятся первѣйшими предметами суевѣрнаго обожанія. Но когда, съ осѣдлой жизнію, человѣкъ знакомится съ хлѣбопашествомъ и разведеніемъ плодовъ, чувство личной пользы заставляетъ его обратить свое вниманіе на землю и плодотворную силу растительной природы,—тогда и въ религіи его боги неба постепенно уступаютъ свое первенство представителямъ земли. Вотъ почему у западныхъ Славянъ, зажившихъ раньше нашего осѣдлой жизнію, яснѣе формулировалось поклоненіе земной природѣ въ обоготвореніи богинь Живы и Моры, раздѣлившихъ между собою весь годовой циклъ земной произрастительности.

На долю Живы досталось полугодіе плодотворной лѣтней жизни природы, на долю же Моры—время безплоднаго ея зимняго отдыха. Съ представленіемъ Живы слилось понятіе

всего юнаго, свѣтлаго, мощнаго, теплаго и плодотворнаго; съ представленіемъ же Моры—всего мрачнаго, холоднаго, хилаго и безплоднаго.

Если у насъ на Руси не сохранилась память о двухъ богиняхъ, раздѣляющихъ между собою годовую жизнь земной природы, какъ у западныхъ Славянъ, то причину тому слѣдуетъ искать въ преобладаніи религіи мужской творческой силы небесъ надъ обоготвореніемъ пассивнаго женскаго элемента земли. Солнце, въ благотворномъ и зловредномъ отношеніи своемъ къ земной природѣ, точно также раздѣляется на два лица зимняго и лѣтняго солнца, свѣтлаго бога *ярыхъ* продотворящихъ лучей (Бѣлбога) и бога не грѣющаго безплоднаго періода мрака и холода (Чернобога). У Поморскихъ Славянъ истуканы всѣхъ солнечныхъ божествъ представлялись съ двумя или четырьмя лицами или головами, указывающими на двѣ главныя половины, лѣто и зиму, или на всѣ четыре времени года. Массуди въ своихъ путешествіяхъ по Славянскимъ землямъ видѣлъ гдѣто у моря истукана, котораго члены были сдѣланы изъ драгоцѣнныхъ камней четырехъ родовъ: зеленаго хризолита, краснаго рубина, желтаго карнеола и бѣлаго кристалла; голова же его была изъ чистаго золота. Эти цвѣта ясно намекаютъ на зеленую весну, красное лѣто, желтѣющую осень и снѣжную зиму; золотая же голова—это самое небесное свѣтило. Имена Поморскихъ боговъ солнца всѣ оканчиваются общимъ прозвищемъ *Вита*, подобно какъ разноцвѣтные члены истукана оканчиваются одной общей золотой головою; и не безъ нѣкоторой вѣроятности можно допустить, что первая половина этихъ именъ хранила въ себѣ именно частный смыслъ—весенняго, лѣтняго или зимняго, когда слово Витъ означало общее понятіе бога или лица. Такъ, напримѣръ, Gerowit—Ierowit невольно наталкиваетъ насъ на слово *яръ*, сохранившее донынѣ значеніе весенняго: яровой хлѣбъ яры (весеннія промоины), Русское божество Ярыло и проч., когда, напротивъ, Коревитъ или Хоревитъ напоминаетъ Русскаго Хорса (Корша) и Карачуна.

Изъ Кіевскихъ кумировъ, упоминаемыхъ нашими лѣтописями, относятся къ богамъ солнца имена Дажбога и Хорса, которыя, какъ замѣтилъ проф. Бодянскій, почти во всѣхъ текстахъ стоятъ неразлучно другъ подлѣ друга, какъ синонимы одного и того же понятія; и оба они, по словопроизводству своему, одинъ отъ *даг*—день (Нѣмецкій Tag), другой отъ *суръ* или *коршидъ*—солнце, по смыслу своему тождественны.

Изъ этихъ двухъ главныхъ олицетвореній солнца, грозное значеніе его, какъ зимняго Сатурна, Ситиврата или Крта (Крчуна) Славяно-Германскихъ повѣрій средней Европы,—принадлежитъ у насъ на Руси, по видимому, Хорсу. Это грозное значеніе зимняго солнца неразрывно связано въ мірѣ сказокъ и суевѣрій съ понятіями смерти, мрака, холода и безсилія; тѣже понятія соединяются и съ представленіемъ божества разрушительной бури, мятели и холоднаго западнаго вѣтра вообще, какъ антитезисъ теплаго вѣтра лѣтняго полугодія. Вотъ почему божества зимняго и лѣтняго солнца легко могли слиться въ одно представленіе съ соотвѣтствующими имъ божествами вѣтра, или, по крайней мѣрѣ, обмѣняться съ ними именами и значеніями. Такъ въ Алексѣевскомъ Церковно-Славянскомъ словарѣ слово хоръ объясняется западнымъ вѣтромъ, и въ Sacra Moraviae historia Средовскаго Chrwors (нашъ Хорсъ или Корша) толкуется Тифономъ.

Вообще преобладаніе у насъ божествъ неба и воздушной стихіи надъ божествами земнаго плодородія указываетъ на древнѣйшій періодъ кочующаго быта, когда скотоводство доставляло единственное богатство человѣку, еще незнакомому съ хлѣбопашествомъ. Вотъ почему всѣ боги-покровители скота, въ первоначальномъ своемъ значеніи, божества солнца. Эпизотія донынѣ выражается у насъ словомъ *повѣтріе*, прямо указывающимъ древнѣйшее воззрѣніе человѣка на воздушную стихію, какъ на причину всякой болѣзни. Такимъ образомъ, Стрибогъ (значеніе котораго, какъ бога вѣтра, по Слову о полку Игоревѣ, намъ несомнѣнно) переходитъ у Средовскаго въ Trzibek, бога повѣтрія (lues);

у Карпатскихъ Словаковъ подобное же значеніе придается Карачуну (*). Нашъ Сатурнъ—Хорсъ является въ значеніи западнаго вѣтра—хоръ, когда Сербская Хора — супруга бога вѣтровъ Посвиста, котораго Средовскій, въ свою очередь, называетъ Neħoda и переводитъ словомъ Intemperiae. Такимъ образомъ, боги не только холоднаго зимняго вѣтра, но и зимняго солнца являются и богами смертоноснаго повѣтрія относительно животнаго царства. Замѣчательно въ этомъ отношеніи Чешское прозвище Крта (Сатурна) Костомладомъ (*), т. е. молотильщикомъ костей, которому отчасти соотвѣтствуетъ нашъ Русскій Кощей безсмертный, носящій постоянно въ сказкахъ космогоническое значеніе зловреднаго начала зимняго солнца. Точно также, съ другой стороны, скотій богъ Волосъ (Велесъ, Власій); какъ и Егорій Храбрый нашихъ пѣсенъ, ничто иное какъ олицетворенія того же солнца, но въ благотворномъ значеніи тепла и лѣта.

Такимъ образомъ, подъ вліяніемъ этого дуализма, и всякое явленіе природы представляется человѣку съ двухъ различныхъ сторонъ его благотворнаго и зловреднаго вліянія. Если же въ вѣчно возобновляющейся борьбѣ добра и зла, окончательная побѣда остается всегда доброму началу, то это потому только, что человѣкъ, изучая законы природы, убѣждается ими, что нѣтъ абсолютнаго зла и что всякое, по видимому вредное, явленіе носитъ въ себѣ зародышъ новыхъ благъ. ~~Падающій~~ Упавшій плодъ своимъ гніеніемъ освобождаетъ къ жизни хранимое въ немъ зерно, а сонъ и отдыхъ своею безжизненностію возобновляютъ силы какъ человѣка, такъ и природы.

Съ подобнымъ убѣжденіемъ взиралъ Русской человѣкъ и на собственную свою смерть, не какъ на окончательное уни-

---

(*) У насъ на Руси Рождественскій постъ носилъ когда-то имя Корочуна, а выраженіе: дать корочуна, въ смыслѣ убить, явно указываетъ на зловредное значеніе этого названія.

(*) См. Эрбена статью въ IV кн. Рус. Бесѣды за 1857 г.

чтоженіе, но видѣлъ въ ней, напротивъ, продолженіе той же земной жизни, только подъ другой, простому глазу не зримой формѣ.

Нигдѣ въ нашихъ языческихъ преданіяхъ мы не находимъ и малѣйшаго намека на представленіе особенныхъ небесныхъ или подземныхъ жилищъ мертвецовъ (*). Въ могилѣ же продолжаютъ они жить жизнію земною, покровительствовать своимъ живымъ потомкамъ, и непосредственно раздѣлять съ ними всѣ радости и заботы земнаго ихъ существованія. Вотъ почему и духи-покровители семьи и дома: Родъ, Чуръ (Щуръ) и Дѣдушка Домовой, связаны родственными узами съ ихъ живущими потомками и настоящими хозяевами избы. Хозяинъ нерѣдко употребляется въ смыслѣ Домоваго, такъ что дѣйствительный хозяинъ является земнымъ представителемъ покойнаго его прародителя—Дѣда или Щура—пращура.

Постояннымъ жилищемъ мертвецовъ почитается могила, отчего и выраженія: *идти домой*, въ смыслѣ умереть, *домовище*, *домовина*—гробъ, иногда и кладбище; такъ что самое прозвище Домоваго скорѣе носитъ въ себѣ значеніе загробнаго, чѣмъ покровителя дома, тѣмъ болѣе, что въ сельскомъ простонародномъ быту это послѣднее слово, въ смыслѣ жилья, неупотребительно, замѣняясь выраженіями: хата, изба, дымъ, гнѣздо или дворъ. «Ужъ ты солнце, солнце ясное! ты взойди, взойди съ полуночи, ты освѣти свѣтомъ радостнымъ всѣ могилушки; чтобы нашимъ покойничкамъ не во тьмѣ сидѣть, не съ бѣдой горевать, не съ тоской вѣковать. Ужъ ты мѣсяцъ, мѣсяцъ ясный! ты взойди, взойди съ вечера, ты освѣти свѣтомъ радостнымъ всѣ могилушки, чтобы нашимъ покойничкамъ не крушить во тьмѣ своего сердца ретиваго, не скорбѣть во тьмѣ по свѣту бѣлому, не проливать во тьмѣ горючихъ слезъ».

(*) Въ преданіи о Волхвахъ у Нестора (Лаврент. Лѣт., стр. 77), толкованіе Волхвовъ о подземномъ царствѣ ихъ божествъ слишкомъ явно отзывается христіанскими представленіями объ адѣ и дьяволѣ, чтобы не заподозрить истину подобныхъ сказаній.

Въ степныхъ селеніяхъ кладутъ первый блинъ на слуховое окно, при чемъ приговариваютъ: «Честные наши родители! вотъ для вашей душки». Въ Бѣлоруссіи на могилѣ, политой медомъ и водкою, накрываютъ кушанье и привѣтствуютъ покойныхъ: «Святые родзицели! ходзице къ намъ хлѣба и соли кушать». На Пасху ходятъ христосоваться съ покойными родителями на ихъ могилѣ, при чемъ въ ямку зарываютъ тутъ же красныя яица; невѣсты-сироты ходятъ на родительскія могилы испрашивать благословенія покойниковъ на бракъ (*).

Наконецъ, у насъ на Руси множество особыхъ дней и недѣль, посвященныхъ народнымъ обычаемъ на посѣщеніе могилъ; таковы: большая и малая родительскія, Радуница, Красная горка, Навій день; таково было и древнѣйшее значеніе Масляницы. Въ такіе дни нерѣдко цѣлое семейство, собравшись у родной могилы, совершаетъ на ней свою трапезу, въ суевѣрномъ убѣжденіи, что и мертвецъ раздѣляетъ ее и присутствуетъ невидимымъ образомъ между ними. Въ именины Домоваго (28 Января) ставится для него на ночь на столъ каша и всякое угощеніе съ мыслію, что онъ, когда всѣ въ домѣ заснутъ, непремѣнно придетъ къ родственникамъ справлять свои именины.

Въ тѣсной связи съ подобнымъ воззрѣніемъ на загробную жизнь и народныя повѣрія объ оборотняхъ и привидѣніяхъ, Упыряхъ (Вампирахъ), высасывающихъ кровь по ночамъ, *чужихъ (лихихъ)* Домовыхъ, разыгрывающихъ свои злыя шутки надъ спящими домочадцами, Волкодлакахъ, рыщущихъ по ночамъ лютымъ звѣремъ, и скачущихъ Навіяхъ, распространяющихъ моровую язву однимъ своимъ появленіемъ. Самое слово Навіи (Навій день, идти до навы) носитъ въ себѣ понятіе смерти и загробнаго привидѣнія, также и Домовой, какъ замѣтили выше, синонимъ загробнаго; точно также и родъ употребляется иногда, въ областныхъ нарѣчіяхъ, въ смыслѣ духа, образа, привидѣнія; наконецъ, древнее имя богини смерти, Моры или Морены, сохранило почти подобное же значеніе въ Мало-

---

(*) Соловьева, Исторія Росс., ч. 1, стр. 328—329.

россійскомъ Мара (призракъ) и въ повѣріяхъ о кикиморахъ. Еще живетъ у насъ повѣріе, что злые колдуны, по смерти своей, возстаютъ по ночамъ изъ могилъ, чтобы сосать кровь у сонныхъ людей, почему, въ предупрежденіе такой бѣды, покойника, подозрѣваемаго въ чародѣйствѣ, выкапываютъ изъ могилы, бьютъ кольями и сожигаютъ, или, въ другихъ мѣстностяхъ, вбиваютъ ему колъ въ сердце и снова закапываютъ въ могилу. Существуютъ и многіе разсказы про утопленниковъ и утопленницъ, и про дѣтей, умершихъ безъ крещенія, которые всѣ, по смерти своей, продолжаютъ свое земное существованіе въ видѣ Водяныхъ Мужей или Русалокъ —

Бухъ, бухъ!
Соломенный духъ!
Мене мати породила
Некрещену схоронила—

поютъ послѣднія, бѣгая всю ночь по полямъ и рощамъ. Есть, наконецъ, и разсказъ про Русалку (утопленницу), которая, навѣщая своихъ живыхъ родителей, сообщала имъ разныя подробности про свою подводную жизнь (*).

Г. Соловьевъ (**) справедливо почитаетъ Русалокъ за мертвецовъ, и этимъ ихъ значеніемъ объясняетъ и прозваніе ихъ въ одной пѣснѣ земляночками, т. е. подземными обитательницами могилъ. Это прозвище, по видимому, отождествляетъ Русалокъ съ Берегинями, о которыхъ Св. Григорій упоминаетъ вмѣстѣ съ Упырями: «А переже клали требу упиремъ и берегинямъ.» Въ этомъ сближеніи Упыря съ Родомъ и Берегини съ Рожаницей, какъ Родъ, такъ и Упырь—мертвецы. Почему и весьма вѣроятно допустить, что и Берегини, какъ горные, земные духи, носили отчасти тоже значеніе. Въ древности надъ могилами сыпали курганы и въ особенности выбирали для сего мѣста прибрежныя около большихъ рѣкъ; самое слово *брегъ* — *берегъ* имѣетъ иногда смыслъ горы

(*) Начертаніе Русск. Миѳологіи, Касторскаго, стр. 142.

(**) Исторія Росс., т. I, стр. 73,329 и 340.

(сравни Нѣмецкое Berg), а въ областныхъ выраженіяхъ слово гора, наоборотъ, означаетъ берегъ рѣки, или даже сухопутіе (не водою).

Вообще встрѣчается въ Славянскомъ язычествѣ множество фантастическихъ существъ, которыя, при человѣческихъ своихъ обязанностяхъ, одаряются суевѣрнымъ преданіемъ какой-то высшей сверхъестественной (божественной) силой. Ихъ нельзя назвать божествами, и между тѣмъ они не простые смертные.

Въ тѣхъ народностяхъ, гдѣ еще во времена баснословныя успѣли выдаться изъ толпы историческія личности мудрецовъ или царей завоевателей, ихъ имена возводятся нерѣдко народною памятью въ область миѳическихъ божествъ; у насъ же, при отсутствіи всякой личности, случилось, по видимому, тоже съ нѣкоторыми чисто человѣческими должностями и обязанностями, которыя, украшенныя народною фантазіею сверхъестественнымъ божественнымъ даромъ, произвели особенную демонологическую сферу духовъ-посредниковъ между человѣкомъ и божествомъ. При вышеизложенномъ воззрѣніи на смерть и жизнь загробную, подобные сверхъестественные посредники могли легко представляться воображенію мертвецами, имѣющими чисто человѣческое происхожденіе. Такимъ образомъ, соотвѣтствуетъ обязанностямъ домохозяина и главы семейства баснословная личность Рода или Дѣдушки Домоваго; подобно тому, и должности богослужебнаго жреца соотвѣтствуетъ понятіе Вѣдуна—Кудесника. И какъ подъ именемъ Рода и Дѣдушки человѣкъ воображаетъ себѣ дѣйствительную личность давно покойнаго своего прадѣда, точно также могъ онъ предположить и о Вѣдунахъ, что и они умершіе жрецы и старцы, прославившіеся еще при жизни своей вѣщей мудростію. Знахарство есть простое человѣческое ремесло, ведущее, вѣроятно, свое начало отъ языческаго жречества; вѣдомство же есть уже знахарство, перешедшее, черезъ смерть, въ область фантастической сверхъестественности.

Вліяніе христіанства, въ первые вѣка его появленія на Руси, не уничтожило языческія суевѣрія въ народѣ, но лишило ихъ только своихъ благихъ свойствъ, соединивъ всѣ эти повѣрья въ общее представленіе навожденія нечистой, дьявольской силы. Но если снять съ этихъ миѳическихъ личностей придаваемый имъ христіанствомъ колоритъ, то ясно увидимъ, какъ по названіямъ, такъ и по приписываемымъ имъ дѣйствіямъ, что Вѣдуны ничто иное какъ жрецы древняго богослуженія, возведенные въ область баснословной демонологіи.

Какъ знахарь происходитъ отъ *знать,* точно также вѣдомство и вѣдунъ имѣетъ свое начало въ *вѣдать,* откуда и другіе производные, какъ вѣщій, вѣщунъ, вѣщать, предвѣщаніе, вѣче (судъ народный) и вѣдьма, какъ женская форма вѣдуна.

Чародѣйство есть обвитіе, обведеніе чарами, то есть сверхъестественными узами или чертами. Очертаніе круга на землѣ принимаетъ магическую силу цѣпей и узъ, точно также какъ очарованіе есть связаніе человѣка невидимыми узами (какъ, напримѣръ, взорами красавицы). Въ первобытномъ значеніи своемъ, чары ничто иное какъ нисхожденіе божественной помощи на человѣка посредствомъ заговорныхъ молитвъ и жертвоприношеній.

Колдовство и колдунъ имѣютъ свое начало въ корнѣ *колд, клуд,* означающемъ очищеніе, возрожденіе (посредствомъ огня) и жертвоприношеніе; по Чешски, *клудити*—очищать, по Сербски, *кудити*—заговаривать. Сюда же относится, по корню своему, и наше *судить*—судъ, тоже очищеніе въ его нравственномъ значеніи. Имя Волхва производятъ филологи отъ Санскритскаго *валъ*—свѣтить, блистать, точно также какъ жрецъ происходитъ отъ *жрѣть, горѣть;* жертва съѣдается огнемъ, отчего и наше *жрать,* и жертвенникъ въ этомъ отношеніи является *жерломъ* (горломъ) съѣдающаго огня (*). Когда исчезла вѣра въ языческіе обряды, народный юморъ придалъ жреческимъ жертвоприношеніямъ пошлое тепереш-

(*) См. въ сборн. Комета ст. г. Афанасьева, „Вѣдуны и Вѣдьмы".

нее значеніе глагола жрать; той же судьбѣ подвергся и глаголъ *врать*, т. е. заговаривать болѣзнь божественной молитвой, откуда и слова: *врачь*, *врачеваніе*, точно также какъ изъ *чудесниковъ*, проводниковъ божественныхъ чудесъ, образовались понятія кудесника и кудесъ, въ значеніи злаго колдовства, а еще чаще простыхъ фокусовъ и кривляній.

Во времена язычества, религія обнимала собою всѣ способности и дарованія человѣческаго ума, всѣ таинственныя познанія его наблюдательнаго изученія природы, всѣ занятія и заботы его ежедневной жизни. Въ область религіи входила мудрость и краснорѣчіе, поэтическое вдохновеніе, пѣснопѣніе, вѣщая сила чародѣйства и познанія будущности; ею осѣнялась справедливость суда, врачеваніе болѣзни и счастіе домашняго крова, и все это воплощалось въ одно общее представленіе вѣщей мудрости Волхва—Чародѣя. Но какъ Чародѣй только посредникъ между человѣкомъ и высшимъ божествомъ, то и чудеса, производимыя Вѣдунами и Вѣдьмами, не прямо отъ нихъ исходятъ, но насылаются человѣку, черезъ ихъ посредничество, отъ высшихъ божествъ, помощію заговоровъ, жертвоприношеній и обычныхъ обрядовъ.

Единственное сверхъестественное качество, которое относится прямо къ характеристикѣ самихъ Вѣдуновъ и Вѣдьмъ, это способности полета по воздуху и оборотня; но и здѣсь есть повѣрье, что у Вѣдьмъ хранится чудесная вода, вскипеченная вмѣстѣ съ пепломъ отъ Купальнаго костра, и что для того, чтобы летѣть по воздуху, онѣ должны опрыскать себя этой водой, при чемъ вѣроятно предполагался какой-нибудь заговоръ. Для оборотня также требовалось знаніе извѣстныхъ заговоровъ и таинственныхъ обрядовъ—

Втапоры поучился Волхъ ко премудростямъ:
А и первой мудрости учился
Обертываться яснымъ соколомъ,
Ко другой-то мудрости учился онъ Волхъ
Обертываться сѣрымъ волкомъ,
Ко третей-то мудрости учился Волхъ
Обертываться гнѣдымъ туромъ—золотые рога.

Собственному божеству не нужны были гаданія для узнанія будушности, какъ и не нужно бы ему учиться премудрости для оборотня. И дѣйствительно, Сербскія Вилы и Хорутанскія Рояницы предсказываютъ будущность безъ всякаго гаданія, что и указываетъ на непосредственность ихъ божественности. Домовымъ, Русалкамъ и Вѣдунамъ не творятъ мольбы и не приносятъ искупительныхъ жертвъ; а если имъ и подносятся иногда подарки и приношенія, какъ развѣшеніе по деревьямъ пряжи для Русалокъ, оставленіе ужина для Домоваго, или *кроютъ сыры, хлѣбы и медъ* въ честь Рода, то всѣ эти обычаи носятъ чистый характеръ угощеній или поминокъ покойниковъ, а не жертвы.

Самыя повѣрья о Домовыхъ и Вѣдунахъ, ихъ нравы, дѣйствія и аттрибуты, указываютъ на тѣсную связь этихъ лицъ съ очагомъ, какъ домашнимъ представителемъ жреческаго алтаря. Ихъ гаданія, врачеванія, заговоры, все носитъ на себѣ чисто человѣческій характеръ богослужебнаго жреца. Заговоръ ничто иное какъ молитва; суевѣрныя же гаданія и обряды выгоненія или обмыванія болѣзней и злыхъ навожденій, совершаемыя донынѣ нашими знахарями,—осколки искупительныхъ жертвоприношеній и очищеній посредствомъ священныхъ стихій воды и огня, точно также какъ многіе изъ нашихъ обрядныхъ пѣсенъ еще остатки древнихъ богослужебныхъ гимновъ. Самыя же *богомерзкія трапезы и игрища,* столь преслѣдуемыя нашимъ ревностнымъ духовенствомъ прошлыхъ столѣтій — символическіе обряды жертвоприношенія и очищенія (напр., прыганіе черезъ Купальные огни, бросаніе вѣнковъ въ воду и огонь и проч). Подобное же значеніе имѣютъ и нѣкоторыя пляски: хороводъ, напримѣръ, есть символическое представленіе обращенія солнца вокругъ земли, отчего и самое слово хоръ, *хоро-водъ*, подобно божеству Хорсу, имѣетъ свое начало въ древнѣйшемъ Зендскомъ названіи солнца. Особенно важны въ этомъ отношеніи обряды, гаданія и игры Купалы и Коляды: въ ночь этихъ великихъ праздниковъ, по народному повѣрью, Вѣдуны и Вѣдьмы собираются на высокія горы,

и у зажженныхъ костровъ около *чертова требища* (жреческаго алтаря) предаются бѣсовскимъ играмъ, пѣснямъ и пляскамъ. Не простое ли это описаніе чисто человѣческихъ сборищъ язычниковъ, христіанскимъ воззрѣніемъ украшенное какимъ-то демоническимъ колоритомъ сверхъестественности?

Отъ кумировъ нашего язычества дошли до насъ, какъ сказали выше, одни только имена, когда, напротивъ, про Лѣшихъ, Домовыхъ, Вѣдьмъ и Русалокъ сохранилось и нынѣ множество подробностей, какъ по наружному ихъ виду и одеждѣ, такъ и по привычкамъ, нравамъ и образу жизни этихъ духовъ. Этотъ фактъ едва ли не служитъ намъ лучшимъ подтвержденіемъ чисто человѣческаго происхожденія такихъ коллективныхъ духовъ, которые, бывши нѣкогда живыми людьми, естественно сохранили въ народной фантазіи болѣе опредѣленный образъ, чѣмъ божества, представители отвлеченныхъ понятій. Впрочемъ, и подобныхъ коллективовъ у насъ на Руси весьма не много въ сравненіи съ повѣріями и преданіями другихъ народовъ Европы и даже одноплеменныхъ юго-Славянъ. Нѣтъ у насъ ни Фей, ни Гномовъ, ни Саламандръ, нѣтъ даже Рояницъ, Дружицъ, Живицъ, Страшицъ и Судицъ Сербо-Хорватскихъ суевѣрій, этихъ различныхъ дѣвъ жизни и смерти, которыя, являясь у колыбели новорожденнаго, сопровождаютъ человѣка до гроба, охраняя его отъ всѣхъ бѣдъ и напастей, или, съ другой стороны, своевольной рукой прекращаютъ нить или тушатъ огонь его жизни, когда настаетъ часъ его кончины.

Вообще можно положительно сказать, что имена и личности божествъ играютъ самую второстепенную роль въ нашей Русской миѳологіи. Обоготвореніе же природы и жизни во всѣхъ ихъ многоразличныхъ проявленіяхъ—вотъ главнѣйшая основа всѣхъ вѣрованій нашего язычества. Пѣсни, загадки, пословицы и изреченія всякаго рода, обычныя сравненія и качественные эпитеты, носятъ еще донынѣ въ языкѣ нашемъ глубокіе слѣды этого наблюдательнаго благоговѣнія человѣка передъ вѣчными законами природы и жизни. Подобное религіозное воззрѣніе человѣка на міръ не есть

ли почти безсознательный деизмъ, при которомъ многобожіе является только наружной формою культуса, сквозь который вездѣ чувствуется одно общее обоготвореніе идеи жизни, одно общее поклоненіе всемірной премудрости.

Въ этомъ религіозномъ воззрѣніи нашего язычества находится и существенная причина того, что христіанство, введенное у насъ безъ всякихъ насилій и сопротивленій, такъ скоро успѣло сродниться съ бытовой жизнію Русскаго человѣка и такъ глубоко вкорениться во всѣ понятія и воззрѣнія его народной старины.

КУПАЛО И КОЛЯДА

ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНІИ КЪ НАРОДНОМУ БЫТУ

РУССКИХЪ СЛАВЯНЪ.

Въ языческихъ преданіяхъ нашей старины, религіозные праздники Коляды и Купала не только олицетворили собою идею годовой жизни природы и хода свѣтилъ, но и сосредоточили въ себѣ двѣ существенныя стороны нашей древней народности: общественную, публичную дѣятельность лѣтняго полугодія, и домашній, семейный бытъ зимняго отдохновенія природы и человѣка. Вотъ почему, прежде нежели мы обратимся къ собственному изслѣдованію этихъ празднествъ, намъ необходимо бросить бѣглый взглядъ на нынѣшній простонародный бытъ Россіи, чтобы найдти въ немъ объясненіе обрядовъ, символовъ и торжествъ древнихъ праздниковъ нашей языческой космогоніи. Труды, заботы и веселье Русской простонародной жизни, подъ суровымъ вліяніемъ сѣвернаго климата, раздѣлились на двѣ, рѣзко оттѣненныя стороны лѣтняго и зимняго быта: жизни въ полѣ и жизни въ избѣ.

Лѣтомъ, съ раннимъ утромъ разсыпается вся деревня на земледѣльческіе труды по полямъ, лугамъ и рощамъ, нерѣдко по цѣлымъ днямъ кочуютъ работящіе мужики посреди широкихъ нивъ, подъ чистымъ небомъ, вокругъ живописнаго костра, замѣняющаго имъ священный очагъ домашняго крова. Здѣсь все широко и привольно, все на виду, все открыто, нѣтъ границъ, раздѣляющихъ одно семейство отъ другаго, нѣтъ преградъ, скрывающихъ человѣка отъ чуждаго взора, всѣ дни его протекаютъ внѣ дома, и вся жизнь его, какъ говорится, *на ладонкѣ*. Сама природа опредѣляетъ человѣку его занятіе: пашутъ, сѣютъ, косятъ и жнутъ, всѣ въ одно и тоже время. Почему, если поля и раздѣлены между семьями, тѣмъ не менѣе все селенье, единствомъ трудовъ, какъ-будто соединено въ одну семью: многія изъ сельскихъ работъ совершаются цѣлымъ міромъ, въ одно стадо сгоняется вся скотина, и, наконецъ, цѣлая община дружно приходитъ на помощь одному изъ своихъ членовъ, для срубки новой избы, или перенесенія старой на новое мѣсто. Окончены труды, настаетъ время отдыха и веселья, и вся деревня стекается въ одно мѣсто на толки, пѣсни и хороводы, или бродитъ шумными гурьбами по широкой улицѣ села.

Другое бытье, другое житье въ зимнее время, когда стужа гонитъ искать убѣжища въ тѣсныхъ стѣнахъ избы. Здѣсь каждая семья представляетъ собою, въ своихъ трудахъ и забавахъ, совершенно отдѣльный, замкнутый міръ, скрытый и непроницаемый для чужаго взора. Раздѣленіе времени домашнихъ занятій и самыя эти занятія подлежатъ чистому произволу хозяевъ, почему нерѣдко можно найдти въ одной и той же деревнѣ, въ двухъ сосѣднихъ избахъ, совершенно различныя ремесла и работы: «Всякій приказъ и рзспорядокъ домашній идетъ отъ хозяина», говоритъ Домострой. «Утромъ хозяинъ совѣтуется съ женою о домашнемъ устройствѣ: что на комъ положено, и кому какое дѣло приказано вѣдать». Въ избѣ все повинуется главѣ семейства и его заботливой старухѣ. Днемъ они распоряжаются всѣми работами, а въ долгіе зим-

ніе вечера собирается около нихъ тѣснымъ кружкомъ вся семья слушать длинные, сказочные разсказы, передаваемые хозяиномъ: *старымъ людямъ—на потѣшеніе, а молодымъ—на послушанье.* И если въ этотъ тѣсный кругъ семейнаго быта зайдетъ иногда сосѣдъ или прохожій,—чужой человѣкъ становится гостемъ, а гость уже членъ семьи, когда, напротивъ, въ уличныхъ праздникахъ лѣта нѣтъ ни хозяевъ, ни гостей.

Эти двѣ главныя стороны народной Русской жизни, бытъ семейный и бытъ общинный, оба ярко выдаются и въ самой внѣшности нашихъ древнихъ городовъ и селъ и всего вообще *ролейнаго* нашего хозяйства. Небольшой домъ съ широкимъ дворомъ, окруженный со всѣхъ сторонъ заборомъ или частоколомъ, есть, если можно такъ сказать, *пластическое* выраженіе семейной обособленности Русскаго человѣка. Въ нашей сельской жизни слова: семейство и дворъ, принимаютъ почти одинакое синонимическое значеніе, когда, напротивъ, на западѣ огромные дома — казармы точно, цѣлые маленькіе городки, гдѣ вмѣсто улицъ лѣстницы и корридоры. Въ особенности поражаетъ это въ сельской жизни Италіи, гдѣ иногда цѣлая деревня состоитъ изъ одного или двухъ каменныхъ домовъ, фермъ или остерій.

Общественное же начало олицетворяется въ нашихъ большихъ селахъ и городахъ древнимъ вѣчемъ—широкой красной площадью, гдѣ собирается мірская община села (древнее вѣче) подъ сѣнью золотаго креста, ея святаго первообраза —общины духовной—церкви или собора.

Не менѣе наглядно выражается это начало и въ отсутствіи личнаго поземельнаго владѣнія нашихъ крестьянъ. Каждый изъ нихъ получаетъ въ каждомъ полѣ всей деревенской запашки свою полосу: вы видите вездѣ владѣнія деревни, общее ея стадо, общія пастбища, общее поле яроваго или озимаго хлѣба всего села, и не въ состояніи будете опредѣлить въ немъ личное владѣніе Петра или Ивана. Въ Германскомъ быту, напротивъ, напримѣръ въ Остзейскихъ провинціяхъ, личная

собственность разбиваетъ деревенскую жизнь на разъединенныя фермы, окруженныя всей принадлежащей къ нимъ землей, такъ что около каждой мызы вы увидите и свои отдѣльныя пастбища, свое отдѣльное яровое и озимое поле.

Въ семейномъ быту, хозяинъ-отецъ полный властелинъ надъ своимъ домомъ и семьей. Вездѣ проглядываетъ личность, вездѣ принимаются въ разсчетъ физическія и нравственныя способности его домочадцевъ, какъ въ раздѣлѣ работъ, такъ и награжденій. Но какъ только хозяинъ переступилъ порогъ своей избы, его личность исчезаетъ съ его властію, онъ становится членомъ общины, тягломъ, на-равнѣ со взрослыми своими сыновьями и племянниками, и на-равнѣ съ ними дѣлитъ всѣ выгоды и тягости общественнаго дѣла. Ни поведеніе, ни умъ, ни лѣта, ни богатство, не могутъ дать малѣйшаго преимущества одному члену общины передъ другимъ, и лицо теряется въ общинѣ, какъ отдѣльная полоса каждаго крестьянина въ общемъ мірскомъ полѣ.

Въ религіозной космогоніи древнихъ Славянъ годъ раздѣлялся на двѣ равныя половины: плодотворной растительности и безплоднаго отдыха природы, соотвѣтствующія отвлеченнымъ понятіямъ лѣта и зимы, жара и холода, свѣта и мрака, добра и зла, жизни и смерти: «Кто два супостата борются?—Смерть и животъ». Въ миѳическихъ представленіяхъ западныхъ Славянъ выразилось это дуалистическое понятіе въ представленіяхъ богинь Живы и Моры или Морены, раздѣлившихъ между собою какъ *годъ* человѣческой жизни (*), такъ и годовой циклъ земной растительности. Хотя у насъ на Руси не сохранилось яснаго преданія объ этихъ богиняхъ земнаго плодородія, однако же во всѣхъ нашихъ обрядахъ и празднествахъ проглядываетъ ихъ вліяніе, и самые звуки ихъ

(*) Въ Краледворской рукописи встрѣчается эпическое выраженіе „Z Wesy po Moranu“, означающее продолженіе человѣческой жизни отъ рожденія его до смерти.

именъ не чужды нашему языку. Царство Живы (*) начинается съ первыми днями Марта мѣсяца, когда съ крышъ домовъ начинаютъ кликать весну и радостно приступаютъ къ торжественнымъ проводамъ чучела Моры или Морены, которое съ пѣснями и плясками бросаютъ въ воду или сожигаютъ посреди села. По словамъ Прокоши (Chron. Slav-Sarmat, стр. 113), главный праздникъ кумира Живы отправлялся 1-го Мая; въ Польшѣ этотъ же день посвящается богинѣ Маѣ. Въ Германіи и Франціи 1-го Мая пляшутъ вокругъ Майскаго дерева, украшеннаго цвѣтами и лентами, и всѣ дома убираются вербами и цвѣтами, какъ у насъ въ Троицынъ день. Ночь 1-го мая въ Германіи носитъ имя Walpurgis-Nacht, это праздникъ злыхъ духовъ и вѣдьмъ, собирающихся на Блоксбергъ, на бѣсовскія увеселенія, что совершенно схоже съ нашими преданіями объ Ивановской ночи; впрочемъ, и въ Германіи эти два праздника: 1-го Мая и 24-го Іюня, по своему значенію, совершенно между собою тождественны. У насъ въ Россіи не было особеннаго праздника 1-го Мая, но съ той поры, какъ рѣки, послѣ разлитія, войдутъ въ свои берега, рощи зазеленѣютъ, и звѣри, обитающіе въ нихъ, начнутъ плодиться, тогда подходитъ праздникъ Русалокъ, Лѣснянокъ, Лѣшихъ, и вообще всѣхъ духовъ плодородія и земной растительности, наступаетъ Русальная недѣля, Семикъ, этотъ таинственный праздникъ цвѣтовъ и любви, и наконецъ великій день Купалы, сосредоточивающій въ себѣ всѣ обряды, игры и пѣсни цѣлаго лѣтняго полугодія.

По понятіямъ Славянина, высшая степень развитія—красота, и конечная цѣль растенія есть цвѣтъ. Почему съ разцвѣтаніемъ полей и деревьевъ, оканчивалось для него и благодатное царство Живы. Плодъ, относительно самаго растенія, есть уже признакъ увяданія, и только отдѣльно взятый отъ растенія, самъ по себѣ, получаетъ благое значеніе зародыша новой жизни. Такимъ образомъ, плодъ принадле-

---

(*) Жива называется также и Весной. У Хорватовъ Сейвина или Сѣва, въ Польшѣ Мая.

житъ уже царствованію Моры, которая по этому и получаетъ, относительно частной пользы человѣка, доброе значеніе богини осеннихъ плодовъ, или, лучше сказать, собирательницы тѣхъ благъ и богатствъ земли, которыхъ зародышъ и развитіе принадлежатъ попеченію богини лѣта. Вотъ почему человѣкъ не питалъ никакой особенной благодарности къ Моренѣ, и наши осенніе праздники (*) жатвы и собиранія плодовъ не представляютъ особаго характера радости и наслажденія торжествъ лѣтняго полугодія, но носятъ скорѣе, въ предусмотрительномъ, заботливомъ заготовлѐніи зимнихъ припасовъ, признакъ мрачнаго ожиданія черныхъ тяжелыхъ дней.

Дни солнцестоянія имѣли у всѣхъ древнихъ народовъ, поклоняющихся солнцу, высоко-религіозное значеніе; почему поклоненіе и жертвоприношеніе огню, какъ символу свѣта, сдѣлалось характеристической чертой праздниковъ Купалы и Коляды, которые, по внутреннимъ ихъ свойствамъ и значеніямъ, совершенно между собою тождественны (**), съ тою только разницею, что лѣтній день Купалы болѣе природный и общественный праздникъ наслажденія настоящими благами земли, тогда какъ Коляда — домашній, семейный праздникъ отдыха, ворожбы и мольбы о будущемъ.

На Купало, какъ и на всѣ лѣтніе праздники вообще, сбирается народъ подъ открытымъ небомъ, на горѣ или въ урочищѣ, почему и праздникъ этотъ носитъ названіе Стадъ или Тюлпъ (въ Сибири), оттого что на эти веселыя игрища стекаются стадами и толпами со всѣхъ сторонъ.

(*) Правда, что главныя наши осеннія празднества Авсеня или Таусеня перешли, вмѣстѣ съ новымъ годомъ, на Январь мѣсяцъ, точно также какъ, подъ вліяніемъ христіанства, языческіе праздники солнцестоянія (поворотникъ—солоноповоротъ) подвинулись—лѣтній на день Іоанна Крестителя, а зимній на канунъ Рождества Христова. Такимъ образомъ, Авсень, Новый годъ и Поворотникъ слились въ одинъ двухнедѣльный безпрерывный праздникъ Святокъ или Колядъ, начинавшійся 24 Декабря и продолжавшійся до самаго Крещенія.

(**) Даже ихъ имена иногда у различныхъ племенъ смѣшиваются. Такъ въ Далмаціи Купало носитъ имя Коляды, а въ другихъ мѣстахъ Святки зовутъ Субботками, названіемъ Купальнаго дня въ Польшѣ и Силезіи.

Самое имя Купала вѣрнѣе всего производится отъ Санскритскаго *cup*—блистать, откуда купавый—бѣлый—кипѣть и купать. Связь огня съ водою доказывается и въ Германскихъ языкахъ: welle—волна отъ vellen, пылать, и prunno (колодецъ) отъ prunnam—горѣть. И такъ, Купало, по этой этимологіи, есть праздникъ огня (свѣта) и воды.

Въ день Аграфены Купальницы, народъ имѣетъ обыкновеніе ходить въ баню, какъ-будто на прощаніе съ послѣднимъ удовольствіемъ зимняго времени, послѣ чего на зарѣ Иванова дня всѣ спѣшатъ умываться утренней росою и купаться въ рѣкахъ, и съ этого числа начинаютъ въ Россіи купаться.

Въ Ивановскую ночь повсюду зажигаются костры, чрезъ которые прыгаетъ народъ и прогоняется скотина, для очищенія отъ недуговъ, порчи и вліянія злыхъ духовъ. Въ эти костры бросаютъ цвѣты и благоуханныя травы, какъ жертвоприношенія божественной стихіи свѣта, но иногда сожигаютъ въ нихъ также и всякую домашнюю рухлядь: лапти, онучи и старую деревянную посуду, въ знакъ истребленія прошлаго и возобновленія новой жизни. Отсюда и обычай старухъ-матерей сожигать въ Купальномъ огнѣ сорочки больныхъ дѣтей, чтобы возвратить имъ здоровье. Въ Сербской пѣснѣ, Будинская королева сожигаетъ въ живомъ огнѣ *ватражива* рубашку, превращавшую сына ея въ чудовище. Люнебургскіе Славяне приносили въ жертву живому огню бѣлаго пѣтуха (символъ солнца и свѣта), и тотъ же обычай существовалъ у Ижорской Чуди, близь Петербурга. Вѣроятно, что во времена язычества приносились и у насъ живыя жертвы Купальному огню, какъ видимъ это изъ нашей древней пѣсни:

За рѣкою, за быстрою,
Лѣса стоятъ дремучіе,
Во тѣхъ лѣсахъ огни горятъ,
Огни горятъ великіе.
Вокругъ огней скамьи стоятъ,
Скамьи стоятъ дубовыя,
На тѣхъ скамьяхъ добры молодцы,
Добры молодцы, красны дѣвицы

Поютъ пѣсни Колюдушки (Купалушкѣ) (*).
Въ срединѣ ихъ старикъ сидитъ,
Онъ точитъ свой булатный ножъ,
Котелъ кипитъ горючій,
Возлѣ котла козелъ стоитъ;
Хотятъ козла зарѣзати.
Ты, братецъ, Иванушка,
Ты выди, ты выпрыгни!
Я радъ бы выпрыгнулъ,
Горючь камень
Къ котлу тянетъ,
Желты пески
Сердце высосали.

Ивановскіе костры собственно не что иное, какъ царь или князь-огонь, или живой огонь (у Нѣмцевъ Nothfeuer), добываемый посредствомъ тренія двухъ кусковъ дерева. Его почитаютъ донынѣ между нашими поселянами за лучшее средство для прекращенія моровыхъ болѣзней и скотскаго падежа. Рѣшивши на мірской сходкѣ употребить это суевѣрное средство, всѣ жители села, въ одно время, тушатъ у себя всякаго рода огни, въ печахъ и даже предъ святыми иконами, и, собравшись потомъ на высокомъ мѣстѣ, внѣ села, начинаютъ добывать *новый, живой* огонь, зажигаютъ имъ большой костеръ, черезъ который прогоняютъ весь скотъ, а потомъ и разносятъ этотъ огонь по всѣмъ избамъ, затапливаютъ имъ печи и зажигаютъ лучины, свѣчи и лампады.

Самое добываніе живаго огня, какъ и зажиганіе Ивановскихъ костровъ, поручается обыкновенно старикамъ, которые, какъ видно изъ этого обряда, чисто общиннаго быта, и изъ вышеупомянутой пѣсни, исполняли должность жреца въ общественномъ богослуженіи языческой Россіи. Старцы

(1) Что эта пѣснь не принадлежитъ къ Колядскимъ, напротивъ—къ торжествамъ Ивановской ночи, на это прямо указываетъ названіе козла Иванушки, почему и считаемъ себя въ правѣ замѣнить слово Колюдушки словомъ Купалушки.

и бояре рѣшаютъ, по словамъ Нестора, бросить жребій на отрока и дѣвицу, для принесенія ихъ въ жертву Кіевскимъ кумирамъ, сооруженнымъ Владиміромъ, и съ старцами же и боярами совѣщается, позднѣе, Великій князь о выборѣ новой вѣры (*).

Крайне замѣчателенъ еще въ этомъ отношеніи Воронежскій обычай, въ праздникъ Ярылы, выбирать мірскою сходкою старика, которому поручалась роль древняго языческаго божества, или его главнаго священнослужителя, низпавшаго, во времена христіанства, на степень комическаго лица, въ шутовское платье наряженнаго старика, котораго еще въ прошломъ столѣтіи водили, съ торжествомъ, по всему городу. Надъ нимъ трунила и потѣшалась молодежь; но замѣчательно, что притомъ, однако же, вокругъ него водились хороводы, и что каждая дѣвка, вступающая въ этотъ хороводъ, кланялась въ поясъ старику Ярылѣ.

На праздничныя сборища Ивановой ночи, парни, бабы и дѣвки украшаются поясами и вѣнками изъ полевыхъ цвѣтовъ и душистыхъ травъ. Въ эту же ночь ходятъ собирать разныя лекарственныя и волшебныя травы, и вѣрятъ, что ровно въ полночь разцвѣтетъ папоротникъ,—поэтическая аллегорія, выражающая высшую точку развитія земной растительности. Въ Малороссіи плетутъ въ этотъ день вѣнки изъ полевыхъ цвѣтовъ, какъ у насъ на Семикѣ, и пляшутъ вокругъ дерева Марены или Купала, какъ въ Германіи вокругъ Майскаго дерева. Подъ это дерево приносится обыкновенно и соломенное чучело Марены, Мары или Купала, украшенное вѣнками, которое потомъ, подобно похоро-

---

(*) Древнее общинное жертвоприношеніе сохранилось еще въ замѣчательномъ обычаѣ Вологодской губерніи: 20 Іюля изъ всего рогатаго скота цѣлой волости выбирается міромъ самый лучшій быкъ, его закалываютъ, варятъ, и мясо раздаютъ за деньги. Не быть на праздникѣ и не купить этого мяса считается мѣстными жителями за великій грѣхъ. Остающіяся, за уплатою, деньги жертвуются въ церковь. Журн. Мин. Народн. Просвѣщ., Окт. 1851 года.

намъ зимней Морены у Западныхъ Славянъ, сожигается въ Ивановскомъ огнѣ, или бросается въ воду съ пѣснію:

Купало на Ивана,
Та купався Иванъ
Та въ воду упавъ;

или:

Ходыли дивочки коло Мареночки
Коло мою вудыло Купала
Гратыми сонечко на Ивана,
Накупався Иванъ, та въ воду впавъ.
Купало пидъ Ивана.

Наконецъ, въ Ивановскую ночь широко разгуливается нечистая сила по всей землѣ, и портитъ молодцовъ и красныхъ дѣвицъ, мучитъ лошадей и скотину; почему боятся выпускать ее въ этотъ день на пастбища, и передъ хлѣвами и конюшнями развѣшиваютъ то купальническіе вѣнки изъ чародѣйныхъ травъ, то мертвыхъ сорокъ, которыхъ пуще всего боятся вѣдьмы; послѣднія въ эту же ночь собираются на Лысой горѣ, близь Кіева, пировать и веселиться. Это повѣрье относится также и къ празднику Коляды, гдѣ мы подробнѣе разсмотримъ его значеніе.

Вообще день Купала не только всенародный, публичный праздникъ наслажденія, гдѣ семья теряется въ общинѣ, но и всемірное торжество стихій и небесныхъ свѣтилъ (*), гдѣ человѣкъ, сливаясь съ природой, крѣпнетъ ея могучей силой и перерождается въ ея таинственной плодотворной жизни.

Совершенно другое значеніе имѣетъ Коляда. Въ этотъ зимній праздникъ живой огонь Ивановскихъ костровъ становится частнымъ достояніемъ домашняго очага. Каждый домъ, каждая изба имѣетъ свой особенный огонь, которому хозяинъ и его семья поклоняются и приносятъ жертвы. Этотъ

(*) Есть повѣрье, что, при своемъ восходѣ, въ этотъ день солнце играетъ, и обычай караулить эту игру солнца.

обычай, исчезнувшій отчасти у насъ на Руси, сохранился въ первобытной его чистотѣ у всѣхъ южныхъ Славянъ. Наканунѣ Рождества Христова привозится съ большимъ торжествомъ въ каждый домъ большой дубовый чурбанъ, украшенный вѣнками и лентами и называемый *бадиякомъ*, отчего и самый праздникъ получилъ имя Баднаго вечера. Бадняка кладутъ на очагъ, льютъ на него масло и пиво, бросаютъ въ печь соли, муки и иногда даже мелкія монеты. Когда баднякъ загорится, зажигаютъ отъ него свѣчи и лампады предъ образами, что вполнѣ напоминаетъ *обычай* живаго огня (*), и *главарь* семьи, прочитавши молитву, беретъ кубокъ вина, отвѣдываетъ и передаетъ его старшему изъ прочихъ членовъ семьи, тотъ другому, пока кубокъ не обойдетъ всѣхъ присутствующихъ.

Для исполненія всѣхъ обрядовъ, связанныхъ съ баднякомъ, необходимо лицо полажайника, т. е. человѣка, непринадлежащаго къ семьѣ и изображащаго здѣсь высокое понятіе гостя, по дѣйствіямъ котораго хозяинъ заключаетъ о счастіи предстоящаго года. Входя въ горницу, полажайникъ кланяется хозяевамъ и осыпаетъ избу зерновымъ хлѣбомъ въ предзнаменованіе хорошаго урожая; потомъ, схвативъ кочергу, бьетъ ею по догорающему бадняку, чтобъ отъ него летѣли искры, приговаривая при каждомъ ударѣ: «Оволико говеда, оволико коня, оволико коза, оволико овца, оволико кармака, оволико кошница, оволико сретья и напредки», т. е., столько же (сколько летитъ искръ) скота, столько же лошадей, козъ, овецъ, кабановъ, ульевъ, счастія и успѣха. Этотъ обрядъ, по видимому, замѣняетъ въ зимнемъ праздникѣ очищеніе людей и скотины перепрыгиваніемъ черезъ огонь.

Поразительно сходство этого причитанія съ нашей древней пѣснію, помѣщенной въ собраніи П. В. Кирѣевскаго,

---

(*) У насъ на Руси сохранился обычай: передъ Семеновымъ днемъ, которымъ начинался вдревле новый годъ, тушить всѣ огни въ домѣ, а утромъ призывать знахарей на зажженіе новаго огня, что совершается ими съ таинственными обрядами и заговорами.

подъ именемъ Пѣсни Богоносцевъ, но носящей на себѣ чистый характеръ Колядской и относящейся, вѣроятно, по преимуществу къ поздравленіямъ домохозяевъ съ праздникомъ Рождества Христова:

Попаси же ему (хозяину), Господь Богъ,
Хлоръ, Лаверъ, лошадокъ
Уласій коровокъ,
Настасей овецекъ,
Василей свинокъ,
Мамонтій козокъ,
Терентій курокъ,
Зосимъ Соловецкій пцолокъ
Стами раями,
Густыми медами,
Великими юлазами!
Дай же, Господь Богъ,
Сяму дому на стояньня,
Хозяину на здоровья,
Съ жаной и съ дѣткамъ,
Со всѣмъ домомъ благодатнымъ.

У Карпато-Россовъ злое божество скотскаго падежа, котораго умилостивляютъ пиршествомъ въ день Коляды,носитъ имя Карачуна (*).

Въ этомъ обрядѣ встрѣчается также торжественное шествіе божества, представляемаго здѣсь высокимъ бѣлымъ хлѣбомъ, окруженнымъ маленькими хлѣбцами, который также, какъ и самый праздникъ, носитъ имя Карачуна. Этотъ обычай невольно напоминаетъ намъ замѣчательный Малороссійскій обрядъ на *щедрый* вечеръ 31 Декабря, когда хозяинъ дома, усѣвшись за ужинъ, прячется отъ дѣтей своихъ за грудою вареников и пироговъ, наставленныхъ на столѣ,

(*) Когда-то и у насъ Рождественскій постъ носилъ имя Корочунскаго, и въ нашихъ сказкахъ сохранилась память о Корочуновѣ камнѣ. Припомнимъ еще здѣсь о нашемъ свадебномъ караваѣ, напоминающемъ, какъ формою такъ и созвучіемъ именъ, карачунъ—хлѣбъ

и спрашиваетъ ихъ: «Хибажъ вы мене не бачите?» и на отвѣтъ: «не бачимо тату»,—«дай же Боже, щобы и на той рокъ не побачили». Совершенно одинакій обрядъ совершался у западныхъ Славянъ на островѣ Рюгенѣ. Въ осенній жатвенный праздникъ Свѣтовита, жрецъ становился также за высокимъ пирогомъ и спрашивалъ у народа: видитъ ли онъ его? и послѣ отрицательнаго отвѣта, изъявлялъ тоже желаніе, чтобы и на будущій годъ его не видать было за высокимъ пирогомъ.

Какъ при входѣ полажайника, такъ и при внесеніи Карачуна, осыпаютъ избу зерновымъ хлѣбомъ. Этотъ обычай сохранился и во многихъ мѣстахъ Россіи и Малороссіи, гдѣ на Новый годъ мальчики, съ мѣшками пшеницы или ячменя, ходятъ по избамъ и при входѣ въ хату кланяются хозяину и осыпаютъ полъ зернами, съ приговоркою: «На счастье, на здоровье, на новое лито; роди, Боже, житу пшеницю и всякую пашницю»; или:

Ходитъ Илья
На Василья,
Носитъ пугу
Житяную.
Де замахне
Жито росте,
Житу пшеницю,
Всяку пашницю.
У полѣ ядро,
А въ домѣ добро.

Еще относится къ посыпальнымъ праздникамъ и обрядъ варенія каши наканунѣ Васильева дня. Старшая женщина въ семьѣ приноситъ крупу изъ амбара, а старшій мужчина — воду съ колодца. Семья садится за столъ, хозяйка размѣшиваетъ кашу, съ обрядными приговорами, и съ поклономъ становитъ ее въ печь. По этой кашѣ, по ея вкусу, цвѣту и наружному виду судятъ о будущемъ урожаѣ.

Всѣ эти обряды ясно намекаютъ на освященіе новаго хлѣба и, слѣдовательно, на праздникъ осенній, что подтверждается не только обливаніемъ бадкяка пивомъ, которое, какъ извѣстно, варится осенью и съ особенными играми и пѣснями—«ой на горѣ мы пиво варили», но и нашими Русскими *виноградьеми*, т. е. Колядскими пѣснями, съ припѣвомъ, ясно относящимся къ южному разведенію винограда: «виноградье красно зеленое мое».

Съ этимъ освященіемъ новыхъ плодовъ всегда связывается и гаданіе о будущемъ. Вообще человѣкъ въ зимній праздникъ Коляды носитъ въ себѣ какое-то недовольствіе настоящимъ и радостное ожиданіе будущаго; въ самомъ колдовствѣ этихъ дней скрывается какое-то природное безсиліе: человѣкъ ворожитъ и гадаетъ по частнымъ примѣтамъ ежедневной домашней жизни, когда, напротивъ, колдовство Ивановской ночи носитъ въ себѣ характеръ таинственной жизненной силы могучаго чародѣйства. Въ Польшѣ и Россіи древніе обряды Колядскихъ празднествъ почти единственно ограничиваются поздравленіями съ наступающими праздниками, какъ радостными предзнаменователями скораго конца суровой зимы. Молодежь ходитъ шумными толпами по улицамъ селенія славить и поздравлять зажиточныхъ хозяевъ и ихъ семейства подъ окнами ихъ домовъ, за что веселая гурьба получаетъ отъ нихъ денежные подарки и нерѣдко даже призывается въ избу на угощеніе —

Ой, Овсень, Овсень!
Ты ходилъ, ты гулялъ
По святымъ вечерамъ,
По златымъ теремамъ,

Ой, Овсень, Овсень!
Ты леталъ, ты порхалъ
Къ Филимону на дворъ
Ко Прокофьевичу.

Ой, Овсень, Овсень!
Ты сыскалъ, угадалъ
На широкомъ дворѣ
Полны ведра вина.

Ой, Овсень, Овсень!
У хозяина дворъ,
Осушенъ, омощенъ,
Чисто выметенъ.

Ой, Овсень, Овсень!
Среди Москвы
Ворота пестры,
Вереи красны.

Ой Овсень, Овсень!
На дворѣ у Филимона
Три терема стоятъ,
Высокіе теремочки

Ой Овсень, Овсень!
Первый теремъ—свѣтелъ мѣсяцъ,
Второй теремъ—красно солнце,
Третій теремъ—часты звѣзды.

Ой, Овсень, Овсень!
Красно солнце—хозяинъ самъ,
Свѣтелъ мѣсяцъ—хозяюшка (жена его),
Часты звѣзды—ихъ дѣтушки.

Ой, Овсень, Овсень!
Прикажите, не держите,
Собаками не травите.
Дайте подачку!

Если хозяинъ замедлитъ отворить окно и подать требуемую награду пѣвцамъ, они продолжаютъ:

Наша подачка
Въ дверь не лезетъ,
Въ окошки не идетъ,
Самъ сударь не шлетъ.

Подайте подачку!
Кишки, желудки,
Свиныя шутки (*),
Въ печи сидѣли
На насъ глядѣли.

Другая пѣсня, съ припѣвомъ послѣ каждаго стиха: «виноградье красно зеленое», поется слѣдующимъ образомъ:

Прикажи, сударь хозяинъ, ко двору придти,
Прикажитко ты, хозяинъ, коляду просказать.
Ахъ, мы ходимъ, ходимъ по Кремлю-городу,
Ужъ ищемъ мы, ищемъ господинова двора:
Господиновъ дворъ на семи верстахъ,
На семи верстахъ, на осьмидесяти столбахъ.
....
А среди того двора, что три терема стоятъ,
Что три терема стоятъ золотоверховаты.
Что въ первомъ терему красно солнце,
Красно солнце, то хозяинъ въ дому,
Что въ другомъ терему свѣтелъ мѣсяцъ,
Свѣтелъ мѣсяцъ, то хозяйка въ дому,
Что во третьемъ терему часты звѣзды,
Часты звѣзды, то малы дѣтушки.
Хозяинъ въ дому, какъ Адамъ на раю;
Хозяйка въ дому, кадъ оладья на меду,
Малы дѣтушки, какъ олябышки.
(Малы дѣтушки, какъ орѣхи въ меду.)
Виноградье красно зеленое!

(*) Свиньи откармливаются осенью, и ихъ мясо составляетъ главное угощеніе пировъ Васильевскихъ святокъ. У людей зажиточныхъ цѣлую недѣлю, отъ Рождества до Новаго года, стоитъ на столѣ свиная голова; въ простомъ народѣ приготовляютъ въ это время свиныя ножки и колбасы, начиненныя кишки и желудки, и эти яства составляютъ главную награду славильщиковъ, ходящихъ подъ окнами домовъ справлять Коляду или Авсеня. Вотъ почему и Св. Василій, память котораго наша церковь празднуетъ 1-го Января, прослылъ въ народѣ покровителемъ свиней.

Въ Малороссіи поютъ:

Щидрый вечиръ,
Добрый вечиръ,
Чи есть въ дому
Панъ-государь и пр. и пр.

Но самая превосходная изъ всѣхъ нашихъ святочныхъ пѣсенъ, безъ сомнѣнія—пѣснь славы: въ ней уже не одно поздравленіе хозяевъ съ праздникомъ, но и торжественное воспѣніе и прославленіе всей плодотворной природы, стихіи свѣта и стихіи влаги, и въ особенности хлѣба, какъ основнаго богатства народа земледѣльческаго: все добро въ хлѣбѣ, товаръ изъ земли ростетъ,—говорятъ пословицы:

Слава Богу на небѣ,
Слава!
Государю (*) нашему на сей землѣ!
Слава!
Чтобы нашему государю не старѣться,
Слава!
Его цвѣтному платью не изнашиваться,
Слава!
Его добрымъ конямъ не изъѣзживаться,
Слава!
Его вѣрнымъ слугамъ не измѣниваться.
Слава!
Чтобы правда была на Руси
Слава!
Краше солнца свѣтла;
Слава!

(*) Въ этой, какъ и въ предыдущей Малороссійской пѣснѣ, слово государь принимается въ значеніи домохозяина и главы семейства; отецъ—государь въ своемъ семействѣ: государь ты мой, батюшка, государыня ты моя, матушка,—говорится въ народныхъ пѣсняхъ.

Чтобы царева золота казна
Слава!

Была вѣкъ полнымъ полна;
Слава!

Чтобы большимъ-то рѣкамъ
Слава!

Слава неслась до моря,
Слава!

Малымъ рѣчкамъ до мельницы.
Слава!

А эту пѣсню мы хлѣбу поемъ,
Слава!

Хлѣбу поемъ, хлѣбу честь воздаемъ.
Слава!

Старымъ людямъ на потѣшеніе,
Слава!

Добрымъ людямъ на услышаніе.
Слава!

Во всѣхъ этихъ пѣсняхъ проглядываетъ высокое значеніе домохозяина, его семьи и его святаго гостепріимства, и вездѣ являются личныя отношенія гостей къ хозяину. Остатки языческаго кумирослуженія, сохранившіеся въ соломенныхъ чучелахъ Купала и Мареночки лѣтнихъ праздниковъ, отозвались въ зимнихъ колядахъ на югѣ въ обрядахъ Бадняка и Карачуна, а у насъ въ Россіи въ обычаѣ подмосковныхъ селеній возить въ саняхъ коляду — дѣвицу, одѣтую, сверхъ платья, въ бѣлую рубашку. Въ самой Москвѣ, въ навечеріи Рождества Христова, кликали многіе люди Коляду и Усень, сказано въ грамотѣ 1649 года. Народъ говоритъ, что въ этотъ день солнце надѣваетъ свой праздничный сарафанъ и кокошникъ, что напоминаетъ и повѣрье, будто въ день Ивана Купала солнце играетъ.

Съ конца Рождества начинается разгульное веселіе Вѣдьмъ, и всѣхъ вообще злыхъ и нечистыхъ духовъ; особенно же

забавляется въ эти дни Домовой пуганіемъ честныхъ людей, откуда и произошелъ, быть можетъ, обычай святочныхъ наряжаній, состоящихъ большею частію въ вывороченныхъ шубахъ и тулупахъ, что явно намекаетъ на Домоваго, который и самъ весь покрытъ шерстью, и любитъ вообще шерсть. Вотъ почему, для охраненія поѣзда молодыхъ отъ злыхъ духовъ, выворачиваютъ шубы и овчины, и мать невѣсты встрѣчаетъ новобрачныхъ также въ вывороченномъ тулупѣ; по этой же причинѣ держатъ часто козла въ конюшнѣ, или вѣшаютъ медвѣжью шкуру въ стойло, также какъ медвѣжьею шерстью обкуриваютъ углы дома, чтобы задобрить Домоваго. Домовой, какъ показываетъ отчасти (*) самое происхожденіе его имени,—духъ, хранитель дома или избы,—считается въ народѣ настоящимъ ея хозяиномъ и господиномъ. При развитіи семейнаго начала, этотъ таинственный хозяинъ избы, принявшій въ нашихъ преданіяхъ значеніе главы и хранителя семьи, олицетворилъ собою отвлеченное понятіе отца, почему и получилъ прозваніе Дѣдушки. По народнымъ повѣрьямъ, Дѣдушка Домовой связанъ кровными узами съ семьею, подлежащею его покровительству, что ясно вытекаетъ изъ ненависти его ко всякому чужому человѣку, котораго старается всякими средствами выжить изъ своего жилища. Тѣмъ не менѣе родство Домоваго съ его семьей остается всегда таинственнымъ и неопредѣленнымъ, и никогда нашъ крестьянинъ, называя его своимъ Дѣдушкой, не подумаетъ отождествить его въ самомъ дѣлѣ съ лицомъ покойнаго своего дѣда или прадѣда, Петра или Ивана. Вотъ почему, какъ каждое особенное жилище, по народному мнѣнію, имѣетъ и особаго Домоваго,—при раздѣленіи семьи на двѣ избы, появляются съ двумя новыми хозяевами и двое

(*) Вспомнимъ, однако же, при этомъ, что мѣстныя выраженія: *идти домой*, въ смыслѣ смерти, и *домъ, домовище, домовина*, въ смыслѣ гроба (позднѣй и кладбища), могутъ придать самому названію Домоваго Дѣдушки значеніе загробнаго покойнаго дѣдушки.

различныхъ Домовыхъ, между собою уже враждебныхъ, по самому существу Домоваго, для котораго всякій другой—чужой Домовой, чужой хозяинъ, уже врагъ и непріятель, откуда и произошло позднѣйшее понятіе о *чужомъ, лихомъ* (зломъ) Домовомъ Дѣдушкѣ (*).

Въ нашихъ деревняхъ, гдѣ сохранился древній семейный бытъ во всей его первоначальной чистотѣ,—сколько дворовъ, столько считаютъ и отдѣльныхъ семействъ,—имя или случайное прозвище хозяина двора переходитъ въ общее прозвище всего его семейства; почему съ новыми поколѣніями мѣняются постепенно и эти общія названія, и при раздробленіи семейства на два или три хозяйства, получаетъ обыкновенно каждый дворъ новое особое прозвище отъ своего новаго домохозяина, которое, мало по малу, вытѣсняетъ прежнее, болѣе общее (фамильное) названіе; нерѣдко встрѣчается у крестьянъ въ одномъ и томъ же семействѣ (дворѣ) два и три различныя прозвища, относящіяся, вѣроятно, къ разнымъ его поколѣніямъ, еще живущимъ отчасти въ памяти ихъ современниковъ. Тоже самое, по видимому, было прежде и въ дворянскихъ родахъ, гдѣ множество разныхъ фамилій происходятъ отъ одного и того же рода, и слѣдовательно фамилія—не столько общеродовое имя, какъ случайно удержанное черезъ нѣсколько поколѣній семейное прозвище. Чужеземное слово *фамилія* и великое значеніе на Руси *отчества* прямо указываютъ намъ, что для Русскаго человѣка семья составляется единственно изъ отца съ дѣтьми и внучатами; замужняя дочь—отрѣзанный ломоть, какъ гласитъ поговорка, также и двоюродные и троюродные (двоеродные, троеродные) родственники уже не члены семьи, въ ея тѣсномъ бытовомъ

(*) Подобная потребность, имѣть для каждаго дома особеннаго патрона, сохранилась и донынѣ въ Сербіи, гдѣ каждый домъ принадлежитъ покровительству своего святаго, котораго образъ зарывается въ фундаментѣ дома, и котораго праздникъ *Свечаръ* представляетъ собой какъ-будто именины самаго дома и всѣхъ въ немъ живущихъ, тѣмъ болѣе, что въ Сербіи человѣкъ, при рожденіи, не получаетъ собственнаго имени, въ христіанскомъ смыслѣ этого слова, но просто только прозвище.

смыслѣ. Понятіе семьи тѣсно сходится у насъ съ понятіемъ двора или дома, и понятіе отца съ понятіемъ хозяина: нѣтъ двора безъ хозяина, какъ нѣтъ хозяина безъ семьи; вотъ почему и миѳическій домохозяинъ, Домовой, поставленъ народными повѣріями какъ-то между семьей и домомъ, почему иногда и привязанность къ жилищу превышаетъ въ немъ привязанность къ семьѣ. Давно необитаемые, развалившіеся дома, мельницы и амбары нерѣдко сохраняютъ своихъ Домовыхъ, пугающихъ прохожихъ.

Когда семья перебирается въ новый домъ, необходимо задобрить, различными таинственными обрядами, Домоваго Дѣдушку, чтобы переманить его съ стараго кута въ новое жилье, гдѣ встрѣчаютъ его съ хлѣбомъ и солью, но гдѣ, большею частію, онъ долго еще тоскуетъ по старой избѣ, изъявляя эту тоску шумомъ и трескотнею, чему естественная причина сырой лѣсъ новаго строенія.

Здѣсь необходимо замѣтить, что въ самомъ зловредномъ значеніи Домоваго слѣдуетъ намъ еще отличить между собою капризы и шутки своего отъ постоянныхъ преслѣдованій чужаго.

Своему Дѣдушкѣ иногда не приглянется вещь въ дому, или не понравится новое мѣсто, новое жилье, и онъ начнетъ стучать, пугать и дѣлать всякаго рода безпорядки въ домѣ, не причиняя притомъ никакого особеннаго вреда своимъ домочадцамъ, если даже онъ ими лично оскорбленъ или недоволенъ; случается ему сердиться и безъ всякой явной причины, въ особенности когда, съ приближеніемъ весны, находитъ на него хандра, доходящая нерѣдко до совершеннаго безумія. Но какъ веселость, такъ сердце и хандра, выражаются у него одинаково, лишь стукомъ и трескомъ въ избѣ, надоѣдающимъ, но ни чѣмъ не вредящимъ ея жильцамъ. Совсѣмъ иначе проявляется недоброжелательность чужаго, лихаго Домоваго. Поселится ли новая семья въ старый домъ, гдѣ царствуетъ Домовой прежнихъ хозяевъ, или забьется въ избу Лихой, насланный издалека недоброжелательнымъ

колдуномъ, онъ начинаетъ пугать и давить людей вовремя сна; въ домѣ онъ все портитъ и ломаетъ, и въ особенности нападаетъ на лошадей и скотину, которыхъ мучаетъ по ночамъ, такъ что вездѣ отъ него хозяину неудача, порча и убытокъ. Тутъ уже недостаточны обряды, задобривающіе своего разгнѣваннаго Дѣдушку, но нужно прибѣгать къ помощи знахаря, чтобы изгнать насильственно со двора непрошенаго гостя.

Владычество Домоваго не простирается далѣе границъ самаго дома и двора его; по этому углы, какъ самыя крайнія конечности дома, подлежатъ особенному его покровительству. Въ вышеупомянутомъ обрядѣ, при переходѣ въ новую избу, старая хозяйка обращается къ заднему углу съ приглашеніемъ: «Милости просимъ, Дѣдушка, къ намъ въ новое жилье!» Появленіе Домоваго въ переднемъ углу, на почетномъ мѣстѣ хозяина, означаетъ его скорую смерть, также и трескъ въ красномъ углу—трещитъ на покойника. Подъ этотъ уголъ, передъ стройкой избы, хозяинъ зарываетъ ночью, втайнѣ, зарѣзаннаго пѣтуха, откуда, бытъ можетъ, и выраженіе: изба на курьихъ ножкахъ. Для изгнанія лихаго Домоваго, зарѣзываютъ пѣтуха, и выпустивъ его кровь на голикъ, обметаютъ имъ углы избы и двора. Наконецъ, если курица запоетъ пѣтухомъ, то измѣряютъ ею всю избу отъ краснаго угла до порога и отрубаютъ у ней ту часть, которая приходится за порогомъ, какъ за конечной границей владѣній Домоваго, за которой уже царствуетъ нечистая сила; почему и не годится привѣтствовать знакомаго черезъ порогъ.

Домовой любитъ также жить за печкой, но несправедливо, по нашему мнѣнію, считать его живымъ олицетвореніемъ очага: очагъ—символъ высшаго божества свѣта, а Домовой только хозяинъ дома; почему въ жертвоприношеніяхъ высшему божеству онъ принимаетъ характеръ посредника между людьми и богами. Какъ въ домашнемъ богослуженіи жреческая должность принадлежитъ старшему члену, главѣ

семьи и хозяину дома, то не является ли здѣсь Домовой таинственнымъ жрецомъ своей семьи, за отсутствіемъ котораго настоящій хозяинъ, какъ его земной намѣстникъ, исполняетъ его должность? Такое значеніе Домоваго соотвѣтствуетъ отчасти понятію о Вѣдунѣ и Вѣдьмѣ, которые, положительно сказать можно, не принадлежатъ къ Славянскому Олимпу, и только въ гораздо позднѣйшее время получили свое нынѣшнее, чисто миѳическое значеніе. По нашимъ лѣтописямъ ясно видно, что Волхвы, Вѣщіе и Кудесники были простые смертные, приверженцы язычества, которые, имѣя нѣкоторыя медицинскія и астрономическія познанія, пользовались ими, какъ наши нынѣшніе знахари и знахарки, чтобы вѣрнѣе обманывать слѣпую толпу и овладѣвать полнымъ довѣріемъ суевѣрнаго народа. Покуда вѣрилъ народъ въ благое вліяніе самихъ божествъ нашего миѳа, онъ почиталъ этихъ обманщиковъ за людей, близко соприкосновенныхъ съ высшимъ, духовнымъ міромъ, когда же онъ пересталъ вѣрить въ божества и сталъ, въ суевѣрномъ своемъ воображеніи, бояться ихъ, какъ злыхъ духовъ нечистой силы, кудеса (чудеса) Вѣщихъ и Волхвовъ перешли въ народномъ понятіи въ чародѣйное колдовство, ихъ молитвы — въ заговоры, и ихъ вѣщая сила—въ простую ворожбу.

Донынѣ слѣпо вѣрятъ наши простолюдины въ существованіе Вѣдуновъ и Вѣдьмъ, какъ нѣтъ почти деревни, гдѣ бы не жили знахари и знахарки; это омельченное представленіе вѣдомства, лишеннаго своей сверхъестественности. Знахари и знахарки—просто люди, находящіеся, по суевѣрному понятію народа, въ сообщеніи съ нечистой силой, но постоянно помогающіе человѣку во всякой бѣдѣ; тогда какъ Вѣдуны и Вѣдьмы ничто иное, какъ сама воплощенная нечистая сила, почему они имѣютъ предъ знахарями преимущество сверхъестественныхъ полетовъ по воздуху и превращеній (оборотовъ) въ разныя животныя и даже въ неодушевленные предметы. Словомъ, знахарство—ремесло (наука), дѣйствительно существующее въ нашихъ деревняхъ, когда

одно только суевѣрное невѣжество можетъ подозрѣвать человѣка въ вѣдомствѣ и чародѣйствѣ.

Самыя повѣрья о Вѣдунахъ и Вѣдьмахъ, ихъ нравы, дѣйствія, аттрибуты, ихъ тѣсная связь съ очагомъ, даже ихъ сборища на Лысой горѣ, вокругъ чертова требища, въ великіе дни Купалы и Коляды, все это носитъ на себѣ чисто человѣческій характеръ аллегорическаго изображенія кумирослуженія, жречества и праздничныхъ торжествъ нашей до-христіанской старины.

Постоянное смѣшеніе въ представленіяхъ Вѣдуновъ и Вѣдьмъ, человѣческаго съ миѳическимъ и естественнаго съ сверхъестественнымъ, не дозволяетъ намъ вполнѣ отождествить это представленіе съ настоящими знахарями и знахарками, почему вѣроятнѣе предположить, что Вѣдуны и Вѣдьмы олицетворяли въ нашей миѳологіи отвлеченное понятіе жрецовъ и жрицъ, какъ Домовой изображаетъ собою отвлеченную идею домохозяина и *главаря* семейства.

Въ общественномъ языческомъ богослуженіи, гдѣ избраніе или порывы чувствъ вызывали старика изъ толпы на исполненіе жреческихъ обязанностей, эта священная должность поручалась, вѣроятно, тѣмъ старцамъ, которые долгой, опытной жизнію пріобрѣли общую славу людей, болѣе другихъ *вѣдающихъ* и *знающихъ* въ области языческихъ познаній и вѣрованій. Эти знахари или вѣщіе, самимъ священнодѣйствіемъ осѣнялись, по народному представленію, высшей, сверхъестественной силой; какъ посредники между человѣкомъ и божествомъ, они становились выше простыхъ смертныхъ, и, какъ жрецы и временные представители божества, могли даже иногда почитаться непосредственными воплощеніями онаго, если судить по вышеприведенному обряду Воронежскаго Ярылы и другимъ подобнымъ примѣрамъ, гдѣ человѣкъ (старикъ, дѣвушка, дитя) представляетъ собою самое божество, носитъ его имя и является лицомъ, къ которому непосредственно обращаются пѣсни (мольбы) и поклоны народа. Напротивъ, въ тѣхъ обрядахъ, гдѣ дерево,

чучело или чурбанъ (чуръ — банъ—панъ) служатъ символомъ божества, жрецъ или совершенно исчезаетъ, или остается, относительно божества, простымъ, совершенно постороннимъ человѣкомъ.

Такое понятіе жреца, какъ высшаго посредническаго лица, развило со временемъ и отвлеченное, чисто миѳическое представленіе Вѣдуна и Вѣдьмы; почему оно и потеряло, во время христіанства, свое благое значеніе, сохранившееся въ знахарѣ и знахаркѣ, этихъ чисто человѣческихъ проявленіяхъ той же мысли.

Въ семейномъ богослуженіи понятіе вѣщаго жреца должно было слиться съ образомъ Домоваго Дѣдушки. Женскаго же лица, соотвѣтствующаго значенію Домоваго, въ народной памяти не сохранилось, не смотря на важную роль хозяйки въ семейномъ быту, и многочисленныхъ обрядовъ и заботъ, подлежащихъ, по суевѣрнымъ обычаямъ, исключительному попеченію старшей женщины семьи или дома.. Вотъ почему это затерянное лицо миѳической хозяйки слѣдуетъ искать, по нашему мнѣнію, въ древнѣйшемъ благомъ значеніи Вѣдьмы. Ей по преимуществу принадлежитъ эпитетъ бабы, бабушки, какъ Домовому принадлежитъ прозваніе дѣдушки. Оба они имѣютъ тѣсную связь съ домашнимъ очагомъ и всѣми его принадлежностями, и даже взаимная вражда ихъ легко объясниться можетъ постоянной враждою чужихъ Домовыхъ между собою.

Это сличеніе Домоваго съ Вѣдьмой можно прослѣдить во многихъ преданіяхъ и суевѣріяхъ нашего народа.

Домовой своихъ лошадей кормитъ и чиститъ, а чужихъ мучаетъ, ѣздя на нихъ по ночамъ; Вѣдьма же доитъ и портитъ *чужихъ* коровъ. Это прибавленіе слова: чужихъ, въ народномъ повѣрьѣ не есть случайность, и прямо показываетъ намъ, что относительно своихъ коровъ Вѣдьма, напротивъ, почиталась ихъ покровительницей.

Вообще лошадь и корова, въ нашемъ домашнемъ быту, какъ-будто олицетворяютъ собою раздѣленіе хозяйственныхъ

занятій мужчины и женщины, почему, при переходѣ въ новый домъ, тесть хозяина даритъ ему лошадь, которую хозяинъ встрѣчаетъ у воротъ и кормитъ изъ своихъ рукъ, теща же даритъ корову, которую хозяйка встрѣчаетъ съ тѣми же обрядами.

Совершенно подобное отношеніе имѣетъ, по видимому, и собака съ кошкой. Первая, какъ хранитель дома отъ внѣшняго нападенія воровъ или дикихъ звѣрей, находится подъ покровительствомъ Домоваго, который самъ лаетъ и воетъ собакой; кошка же, какъ истребитель крысъ и мышей, уничтожающихъ домашніе запасы, перешла въ аттрибуты Вѣдьмы: «Кошка да баба завсегда въ избѣ, а мужикъ да собака завсегда на дворѣ» (*). Вообще различіе въ значеніи мужскаго и женскаго лица Домоваго можно отыскать только въ занятіяхъ и должностяхъ хозяина и хозяйки, получившихъ въ семейномъ быту, давностью обычая, значеніе законныхъ обрядовъ.

Какъ понятіе владѣнія и права собственности, Домовой является подъ именемъ Чура (**); онъ не только охраняетъ домъ отъ всякой пропажи и изгоняетъ однимъ именемъ своимъ (чуръ ми, чуръ меня) всякую нечистую силу, но какъ *чурбанъ* переходитъ даже въ матеріальное изображеніе межи, и въ пословицѣ: «черезъ чуръ и конь не ступитъ», его имя употребляется какъ синонимъ границы. Вѣроятно, въ этомъ же смыслѣ получили у насъ полевые и водяные духи названіе Дѣдушекъ, какъ хранителей владѣній своей семьи. Такъ, напримѣръ, гуси и утки лѣтомъ находятся подъ покровительствомъ Водянаго Дѣдушки, а зимою—Домоваго.

(*) Пословица изъ сборника Даля. Чтенія Общ. Ист. и Др. Р. за 1861 г., кн. 4, стр. 649.

(**) Вспомнимъ выраженія: „черезъ чуръ“, „чуръ ти на языкъ“, „чуръ одному, не давать ни кому“, „чуръ“ (не дѣлать, не трогать), „чураться“ —очерчиваться, удаляться отъ кого-нибудь, не желать кого видѣть (щуриться), „щура“—коварный человѣкъ, и „щурка“—кочерга, принадлежность домашняго очага. См. послов. Снегирева и Словарь областн. нарѣчій Имп. Ак. Наукъ.

Чешское преданіе о злыхъ бабахъ, которыя крадутъ грудныхъ дѣтей и удушаютъ ихъ своими ласками (*), равно какъ порчи Вѣдьмами беременныхъ женщинъ, и простонародный обычай повѣрять обязанность *повивальной бабки* старшей женщинѣ въ семьѣ, обыкновенно бабушкѣ новорожденнаго, все это прямо указываетъ намъ одну изъ важнѣйшихъ сторонъ миѳической Бабушки, какъ покровительницы родовъ и дѣтства. Съ другой стороны, ея попеченію подлежала, по видимому, и вся женская часть домашняго хозяйства: сохраненіе припасовъ и приготовленіе пищи; почему во всѣхъ обрядахъ, непосредственно касающихся до очага, варки и печенья, главное лице постоянно хозяйка, или старшая женщина семьи. Она переноситъ огонь изъ старой печи въ новый домъ (**), она приноситъ крупу и варитъ кашу Васильевскаго вечера; наконецъ, она только одна можетъ присутствовать при таинственномъ смываніи притолокъ отъ лихоманки, совершаемомъ нынѣ перехожей старухой-знахаркой, а вдревлѣ вѣроятно вѣщей жрицей, на что указываютъ самыя существенныя части колдовскаго состава: уголь и зола изъ семи печей. Уголь же и зола, какъ труба, котелъ, кочерга и прочія принадлежности печки, постоянные и почти исключительные аттрибуты Вѣдьмъ, какъ вѣщихъ жрицъ.

Мы сказали выше, что первая забота осенью—собираніе плодовъ и заготовленіе зимнихъ запасовъ; эта послѣдняя обязанность постоянно поручается женщинамъ. У насъ, гдѣ всякое занятіе, всякая работа имѣетъ свой праздникъ, свои игры и пѣсни, женскія занятія приняли и характеръ почти исключительно женскихъ праздниковъ. Такъ, напримѣръ, Капуст-

(*) Мы бы сюда отнесли и истуканъ Златобабы Обдорской, окруженной своими внуками, если бы не сомнѣвались въ томъ: не выдумка ли это позднѣйшихъ временъ.

(**) Замѣчателенъ обычай во время пожара выламывать одинъ кирпичъ изъ старой печи, чтобы заложить имъ новую; намъ говорили, что женщины-хозяйки бросались иногда въ самый страшный огонь для подобной добычи.

ницы (въ Сентябрѣ), когда женщины ходятъ по домамъ съ пѣснями рубить капусту, Льняницы (28 Октября), и пр. и пр. Вотъ почему сельскія работы, съ начала Сентября, носятъ въ народѣ имя бабьихъ работъ, и самое время это называется бабьимъ праздникомъ, и бабьимъ лѣтомъ, а у Карпатскихъ Славянъ—бабьимъ морозомъ, по преданію, что въ эти дни морозъ на горахъ заморозилъ бабу-колдунью. Съ перенесеніемъ новаго года и Авсеня на Январь мѣсяцъ, перешли у насъ на Руси и праздники Вѣдьмъ на первые дни этаго мѣсяца. Въ Васильевскій вечеръ Вѣдьмы крадутъ мѣсяцъ, чтобы онъ не освѣщалъ ночныя ихъ проказы. Третьяго Января возвращаются онѣ домой сердитыя и голодныя, что весьма знаменательно для насъ въ томъ отношеніи, что такое повѣрье прямо указываетъ на Вѣдьму, какъ на *домовую* бабушку. Наконецъ, главный изъ шабашей въ день Св. Аѳанасья—время самыхъ большихъ морозовъ. Почти въ тоже время справляются у насъ и именины Домоваго (28 Января), которому послѣ ужина оставляютъ на всю ночь горшокъ съ кашей, окруженный горящими углями.

Съ приближеніемъ весны (1-го Марта), находитъ хандра на Домоваго, доходящая нерѣдко до совершеннаго безумія. Съ этихъ поръ его вліяніе значительно ослабѣваетъ, и онъ совершенно почти утрачиваетъ свое болѣе общее собирательное значеніе; память о немъ какъ-будто вдругъ исчезаетъ, и мы уже ни разу, до самой осени, не встрѣчаемъ ни праздниковъ, ни другихъ дней, посвященныхъ Домовому или связанныхъ съ нимъ въ суевѣрныхъ преданіяхъ нашего народа.

Изъ всѣхъ этихъ фактовъ мы почти съ достовѣрностію заключить можемъ, что представленіе Домоваго Дѣдушки принадлежитъ по преимуществу зимнему полугодію, что вполнѣ соотвѣтствуетъ и его внутреннему бытовому значенію, какъ миѳическаго олицетворенія высокихъ понятій отца и хозяина, понятій, которыя, подъ вліяніемъ суроваго климата нашего

сѣвера, получили такое широкое развитіе въ домашнемъ и семейномъ быту древней Руси.

Вообще обряды и пѣсни Ивановской ночи быстрѣе исчезаютъ у насъ, чѣмъ обычаи святочныхъ, колядскихъ праздненствъ, и нынѣ уже во многихъ губерніяхъ Россіи купальные огни навсегда погасли. Одна изъ важнѣйшихъ причинъ такого явленія лежитъ, по нашему мнѣнію, въ историческомъ постоянномъ гоненіи древняго общиннаго быта со стороны высшихъ сословій общества: еще недавно рѣдкій помѣщикъ рѣшался имѣть дѣло съ сельской общиной, а скорѣе справлялся съ каждымъ семействомъ или лицомъ отдѣльно, безъ всякаго участія міра. Вотъ почему понятно, что праздникъ, носящій характеръ чисто общинный, не только подвергался сильнѣйшимъ преслѣдованіямъ, но и въ народѣ пришелъ скорѣе въ забвеніе, чѣмъ частный праздникъ семейной домашней жизни. Для нашихъ простолюдиновъ, семья и домъ стали единственнымъ убѣжищемъ древняго быта и личныхъ правъ человѣка передъ постоянно увеличивающимися правами высшихъ сословій. Естественно, что народъ скорѣе забылъ жреца и главу общины, чѣмъ миѳическаго домохозяина и отца семьи, и понятно, что обряды и пѣсни, носящіе характеръ личнаго значенія хозяина-отца, его старухи, его дѣтей и гостей, живѣе удержались въ народѣ, чѣмъ обряды и пѣсни другаго быта, утратившіе уже отчасти для него свое коренное значеніе. Утрачено это значеніе, и суевѣрные обычаи и заговоры теряютъ половину своей цѣнности для народа, потому что эти обряды и пѣсни только внѣшняя оболочка, только средство для передачи изъ рода въ родъ коренныхъ началъ нашей древней народной жизни.

Мы знаемъ, что многимъ покажется страннымъ и даже смѣшнымъ изъявленіе, въ половинѣ XIX вѣка, сожалѣнія о томъ, что, наконецъ, цивилизація съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе сглаживаетъ суевѣрные осколки язычества и слѣпаго

невѣжества. Но тѣмъ не менѣе, мы скажемъ прямо: да, жаль намъ постепенно исчезающихъ празднествъ, обычаевъ, повѣрій и преданій, вѣющихъ такою могучей народной фантазіею и такой свѣжей, самобытной жизнью нашей старины. Причина такого противорѣчія между разсудкомъ, стремящимся къ просвѣщенію, и душевной скорбію о томъ, что просвѣщеніе у насъ отнимаетъ, лежитъ, по нашему мнѣнію, въ ошибочномъ опредѣленіи слова—язычество, которому мы нынѣ, какъ и двѣсти лѣтъ тому назадъ, приписываемъ слишкомъ обширное значеніе, хотя и смотримъ на предметъ съ совершенно другой, чисто научной точки зрѣнія. Конечно, во времена язычества религія обнимала собою всѣ способности и дарованія человѣческаго ума, всѣ таинственныя познанія его наблюдательнаго изученія природы, всѣ занятія и заботы ежедневной жизни человѣка. Въ область религіи входили: мудрость и краснорѣчіе, поэтическое вдохновеніе и вѣщая сила чарованія и познанія будущаго; ею осѣнялась справедливость суда, врачеваніе болѣзней, плодоносность труда, наконецъ счастье и богатство семьи. Но слѣдуетъ ли изъ этого заключеніе, что всѣ эти многоразличныя понятія принадлежатъ язычеству, потому только, что въ до-христіанскія времена народный бытъ и народная поэзія покорились вліянію языческихъ вѣрованій и сохранили отчасти на себѣ печать этого вліянія? Если въ обрядахъ и игрищахъ народныхъ проглянетъ иногда остатокъ языческаго богослуженія, въ пословицѣ или загадкѣ отзовется древній языкъ жреческой мольбы, или, наконецъ, въ Русской пѣснѣ зазвучитъ имя забытаго божества,—неужели мы безпощадно осудимъ наши народныя пѣсни, празднества и увеселенія за то, что въ нихъ хранится какой-то темный, самому народу непонятный, отголосокъ давно заглохшаго миѳа? Нѣтъ, эти празднества и обряды не принадлежатъ уже болѣе искорененному язычеству; но они отразили на себѣ духъ нашего народа, они слились съ его древней жизнью, и вотъ почему они еще донынѣ устояли противъ всѣхъ

гоненій, когда давно уже исчезло, въ собственномъ смыслѣ, язычество при первомъ появленіи христіанства въ нашей православной России.

Встарину человѣкъ былъ ближе къ природѣ, чѣмъ нынѣ, и многія изъ ея силъ и явленій, до которыхъ едва добирается теперь наша современная наука, легко могли быть ему знакомы по опыту. Но въ младенчествѣ человѣчества, неразвитость умственныхъ способностей замѣняется обыкновенно богатствомъ воображенія; почему всякое явленіе, непонятное и необъяснимое уму человѣка, стоящаго на низкой степени образованія, принимаетъ въ его воображеніи фантастическую форму сверхъестественнаго, божественнаго, если онъ еще язычникъ, и чародѣйнаго, если онъ христіанинъ.

У насъ уже появилось множество болѣе или менѣе удачныхъ попытокъ—путемъ естественнымъ объяснять примѣты, заговоры, и въ особенности, такъ называемыя, симпатическія средства, считавшіяся прежде за самые нелѣпые и грубые предразсудки и суевѣрія. И такъ, мы уже въ правѣ сказать, что не все въ нашихъ народныхъ суевѣріяхъ и предразсудкахъ вздоръ и ложь, когда въ нихъ скрывается иногда глубокое познаніе жизненныхъ силъ и законовъ природы.

Но это только одна сторона нашихъ преданій. Какъ смыслъ загадки скрывается въ ея аллегорической формѣ отъ взора недогадливаго, такъ и коренныя начала нашей древней народности, передаваемыя отъ отца къ сыну, часто въ грубой оболочкѣ нелѣпыхъ сказокъ и пустыхъ обрядовъ, понятны только тому, кто, принимая безусловно эту внѣшнюю форму преданія, изумляющую своей нелѣпостью цивилизированнаго человѣка, умѣетъ отыскать въ ней народныя познанія мысли и убѣжденія нашей старины, и бытовымъ значеніемъ преданія неразрывно слиться съ нею.

Давно уже нашъ православный народъ не вѣритъ болѣе въ существованіе божествъ, которыхъ праздновало язычество въ великіе дни Купалы и Коляды. Тѣмъ не менѣе каждый

крестьянинъ почитаетъ священнымъ долгомъ исполнять всѣ обряды древнихъ праздниковъ, потому что эти обряды исполнялись его предками, и что въ нихъ онъ находитъ и исторію своего прошедшаго, и осмысленіе настоящаго.

Такимъ образомъ, являются эти, по видимому языческія, преданія какимъ-то таинственнымъ звеномъ, связывающимъ живущихъ съ давно минувшими поколѣніями, и въ этой таинственной связи освѣжается и крѣпнетъ народный бытъ памятью о старинѣ, еще живой для того, кто не переставалъ ее любить и ей сочувствовать.

И какъ Русскому человѣку не любить этой старины, которая впервые возлелѣяла поэтическую фантазію и могучій языкъ нашихъ пѣсенъ и сказокъ; эту старину, которая воспитала нашъ духъ, утвердила нашъ бытъ, и первая заборонила плодотворную почву для сѣмянъ православной вѣры и Европейскаго просвѣщенія!

РОДЪ И РОЖАНИЦА.

Въ нашихъ письменныхъ памятникахъ найдены въ послѣдніе годы довольно многочисленныя свидѣтельства о поклоненіи Роду и Рожаницѣ (или Рожаницамъ, во множественномъ числѣ), изъ которыхъ видно, что имъ приносились требы и совершались трапезы: «Роду и Рожаницѣ краютъ хлѣбы и сыры, и медъ»; пѣлись гимны: «Вы поете пѣсь бѣсовскую Роду и Рожаницамъ». Но замѣчательно, что, при столь настойчивыхъ увѣщаніяхъ нашего духовенства противъ суевѣрнаго поклоненія Роду, въ изустныхъ преданіяхъ, сказкахъ, пѣсняхъ, заговорахъ, и донынѣ еще живущихъ въ народѣ суевѣріяхъ, нигдѣ не встрѣчается на Руси ни малѣйшаго намека на подобное поклоненіе, и имена Рода и Рожаницы нашему простому народу совершенно неизвѣстны. Къ тому, самыя толкованія этихъ словъ въ нашихъ древнихъ азбуковникахъ и въ Словѣ Св. Григорія какъ-будто указываютъ намъ на иноземное ихъ происхожденіе, такъ что, для опредѣленія ихъ значенія, намъ необходимо становится пускаться въ дальній путь, къ Египтянамъ и Грекамъ: «Рожденици— кумири елленстіи, ихъ же погани влъшвениемъ рождеіа нарицаху быти». «Рожаницами елленстіи наричютъ звѣздословцы семь звѣздъ» и проч. А у Григорія: «Извыкоша Елени класти требы Атремиду и Артемидѣ, рекше Роду и Рожани-

цѣ. Тацiи же Егуптяне. Также и до Словѣнъ доиде се слово, и ти начаша требы класти Роду и Рожаницамъ, преже Перуна, бога ихъ. А переже того клали требу Упиремъ и Берегинямъ. По святемъ крещенiи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася; но и нонѣ по украинамъ молятся ему проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилу, и то творятъ отаи. Сего не могуться лишити проклятаго ставленья вторыя трапезы, нареченыя Роду и Рожаницамъ, на велику прелесть вѣрнымъ крестьяномъ и на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу; а се Егуптяне требы кладутъ Нилу и огневѣ, рекуще: Нилъ плодлавецъ и раститель класомъ», и т. д. Но прежде чѣмъ приступить къ миѳологическимъ сравненiямъ, на которыя намъ указываетъ это замѣчательное мѣсто Паисiевскаго сборника, необходимо еще разъ обратить вниманiе на то, что во всѣхъ существующихъ свидѣтельствахъ о Родѣ и Рожаницѣ, мужское имя постоянно встрѣчается въ единственномъ числѣ, когда, напротивъ, женское употребляется то въ единственномъ, то во множественномъ, что невольно наводитъ насъ на мысль: не смѣшаны ли здѣсь два разныя повѣрья—повѣрье о Родѣ и Рожаницѣ, соотвѣтствующее Атремиду и Артемидѣ, Нилу и огневи, и другое повѣрье о Роженицахъ—Роiеницахъ (*) Хорутанскихъ Славянъ, дѣвъ жизни, присутствующихъ при рожденiи младенцевъ и управляющихъ ихъ судьбою, подобно классическимъ Паркамъ. Это повѣрье сильно распространено у всѣхъ южныхъ Славянъ, также какъ и между всѣми Кельтiйскими, Романскими и Германскими племенами Европы; но именно у насъ-то въ Россiи оно совершенно чуждо народнымъ преданiямъ.

Такое раздѣленiе вопроса вполнѣ подтверждается и объясненiями нашихъ древнихъ азбуковниковъ, гдѣ у Берынды Рожаница въ единственномъ числѣ переводится словами: матиця, породѣля, порожениця, когда Рожаницы во множе-

(*) См. объ нихъ ст. Срезневскаго и Аѳанасьева въ Архивѣ Юрид. свѣд. Калачова, ч. II, кн. 2.

ственномъ числѣ объясняются постоянно вѣщими дѣвами, предрекающими у колыбели младенца его неизбѣжную судьбу. Подъ словомъ родъ встарину разумѣвался духъ. Такъ у Даніила Заточника: «дѣти бѣгаютъ Рода»; а въ областныхъ нарѣчіяхъ *родъ* означаетъ образъ, видъ, также (въ Тульской губ.) призракъ, привидѣніе, — что и побудило профессора Соловьева (*) почесть это божество, также какъ и женскую форму его, Рожаницы, за души усопшихъ, покровителей своихъ родичей. И дѣйствительно, Родъ и Рожаница занимаютъ, по видимому, въ нашей ѳеогоніи почетное мѣсто покровителей семьи, въ особенности въ смыслѣ ея численнаго размноженія (плодовитости). Вотъ почему Родъ и Рожаница, подобно Домовому Дѣдушкѣ и миѳической Бабѣ, представляютъ собою, въ нашихъ народныхъ суевѣріяхъ, отвлеченную идею *отца* и *матери*, возведенную до степени обоготворенія, подобно какъ явленія знахарей и знахарокъ обыденной жизни, въ сферѣ миѳической фантазіи, переходятъ въ образы Вѣдуновъ и Вѣдьмъ.

На подобное значеніе Рода указываютъ отчасти самыя прозванія поминальныхъ праздниковъ, большихъ и малыхъ родительскихъ, Радуницъ—Радованицъ, и множество другихъ словъ нашего языка, имѣющихъ общимъ корнемъ своимъ родъ—рожать, и означающихъ: 1) силу плодородія, какъ урожай, родникъ, рожь, 2) дѣтородство, какъ родильница, зародышъ, роды и пр., и наконецъ 3) общее происхожденіе (отъ одного рода)—порода, народъ, родина, родитель, родной, и родъ въ древнѣйшемъ смыслѣ потомка и земляка.

Обращаясь теперь къ словамъ Св. Григорія, постараемся отыскать сравнительнымъ изслѣдованіемъ упомянутыхъ имъ боговъ Египта и Греціи: какое собственно значеніе приписываетъ нашъ лѣтописецъ Русскимъ божествамъ Рода и Рожаницы, и соотвѣтствуетъ ли оно вполнѣ тому, которое вытекаетъ изъ филологической оцѣнки этихъ словъ.

(*) Исторія Росс., т. 1, стр. 71.

Ясно, что въ имени Артемиды нашъ писатель не могъ имѣть въ виду дѣвственную богиню охоты древней Греціи; но скорѣе многогрудную Эфесскую покровительницу родовъ, носящую посему и предикатъ Ελειθυιδ. Въ азбуковникѣ прямо сказано: «Артемида была богиня въ Эфесѣ». Но Эфесская богиня, вѣроятно, ошибочно названа Греками Діаною, общему понятію которой она совершенно противорѣчитъ; почему ее ученые не безъ основанія почитаютъ за Финико-Ассирійскую Милиту, Танаисъ или Астарту, съ которыми она имѣетъ гораздо болѣе сходства, какъ по значенію своему, такъ и по обрядамъ ея богослуженія. Въ такомъ случаѣ неизвѣстный (по Греческому преданію) мужъ или любовникъ Діаны Эфесской, являющійся въ нашемъ текстѣ подъ именемъ Атремида, будетъ Адонисъ или Діонисій, Тамирасъ или Ѳамирасъ, Ваалъ-Тамаръ или Ѳамаръ, богъ солнца и производительной силы природы.

Сравненіе Рода съ Ниломъ еще болѣе подтверждаетъ это предположеніе. Нилъ въ Египетской космогоніи олицетворяетъ мужеское сѣмя Озириса, оплодотворяющее ежегодно Египетскую землю Изиду. Когда Нилъ, выступая изъ своихъ береговъ, оплодотворяетъ сухую землю Египта, навѣшиваютъ на изображенія Изиды амулеты въ знакъ ея беременности (6 Фаофа, 28 Сентября). Когда же, въ мѣсяцъ Аѳиръ, вода начинаетъ убывать и изъ-подъ нея показывается черная земля, назначается по всему Египту трауръ по несчастномъ Озирисѣ, убіенномъ изсушающимъ вѣтромъ Тифономъ; его тѣло, забитое въ деревянный ящикъ, сплываетъ въ море и пристаетъ къ Финикійскому берегу Библоса—ясный намекъ на общее начало миѳа Озириса и Адониса. Седьмаго числа Тиби мѣсяца празднуется торжественное возвращеніе Изиды изъ Библоса съ бренными остатками Озириса, но вскорѣ Тифонъ еще разъ овладѣваетъ тѣломъ своего врага, разрѣзываетъ тѣло на 14 кусковъ и разбрасываетъ ихъ по всему Египту; одинъ изъ этихъ кусковъ поглощается волнами Нила, почему Изида, отыскавъ вторично 13 кусковъ драгоцѣннаго тѣла ея супруга (26 Фаменоѳа, Мартъ мѣсяцъ) въ праздникѣ

inventi et renati Osiridis замѣняетъ не отысканныя части Озириса деревяннымъ фалломъ (см. описаніе праздника *Pamylia*). Этотъ космогоническій миѳъ Озириса и Изиды совпадаетъ, по времени, церемоніямъ и значенію своему, не только съ Финикійскими *Адоніями*, перенесенными позднѣе и въ Грецію, но встрѣчается и во всѣхъ преданіяхъ древняго міра подъ различными именами: Вакха, Сабазіуса, Азіона, Атиса, Кадмалла, Ѳаммуса, Митраса и Ваала—Фегара.

И такъ, Озирисъ, какъ изображеніе мужской силы плодородія водяной стихіи (Нила), совершенно соотвѣтствуетъ въ нашемъ текстѣ понятію эротическаго рода. Но какимъ же образомъ возлѣ Озириса у нашего лѣтописца является женское божество въ формѣ огня, когда Изида всегда олицетворяла собою землю, какъ пассивный моментъ женской воспріимчивости? Здѣсь авторъ явно перемѣшалъ Изиду съ *Нейтъ* (Нейѳъ), таинственною богинею источника всякой жизни (urwesen). Въ ея храмѣ, въ Сейтѣ, была слѣдующая надпись: «Я все, что есть, было и будетъ». Она также и богиня свѣта, какъ начало самой жизни, солнце ея эманація; почему она является въ тѣсной связи съ Фта, Египетскимъ Вулканомъ, съ которымъ она сливается въ одно *андрогиническое* существо, рожденное изъ Кнейфова яйца—символъ рожденія свѣта изъ первобытнаго хаоса. Eus rebus tum naturae masculinae tum foemininae Minervae autem apingunt scarabeum et vulcanem vero vulturem.

Въ праздникъ Нейты дѣлалась въ честь ея большая иллюминація. Діодоръ и Евсевій почитаютъ ее за эѳиръ, въ какомъ-то особенномъ значеніи сего слова (ignis foemina); почему и нерѣдко смѣшиваютъ ее съ Ассирійской Танаисъ или Анаитисъ (Карѳагенской Дидо), богиней луны и огня, которая въ Греціи обоготворялась подъ именемъ Arthemis Persica. Она, въ свою очередь, сливается въ Азіи и Карѳагенѣ съ Милитой и Астартой; точно также какъ и Египетская Нейтъ, въ значеніи женскаго или муже-женскаго элемента плодородія, переходитъ въ Изиду, а въ Греціи въ Элевзинскую Деметру, хотя собственно поклоненіе Нейтъ яви-

лось въ Аттикѣ подъ именемъ Аѳины и приняло совершенно другое значеніе. Понятно, что тонкія различія современной науки между всѣми миѳологическими личностями Египта, Греціи, Ассиріи и Финикіи не могли быть доступны нашему лѣтописцу, почему онъ весьма естественно могъ ихъ между собою перемѣшать, и принимая Нейтъ за богиню огня, считать ее тождественной съ Изидою—Eleithyia или Бубастисъ, покровительницы зачатка, соотвѣтствующей посему Діанѣ Эфесской также, какъ и Русской Бабѣ или Рожаницѣ (*).

(*) Для источниковъ, смотри: Movers-Phenicier, ч. I., стр. 26, 75, 128, 189—205, 235, 593, 606—623, 630 и 662.
Münster Religion der Karthager стр. 62, 74 и 75.
Rolle Recherches sur le culte de Bacchus, часть II, 164—167, 190 и 194.
Henry Egypte Pharaonienne, часть I, стр. 258—264.
Prichard Egypt. Mithologie, с. 62, 88 и 119.
Nork populaere Mythoogie, часть VII, стр. 136, 141 и 158.
Guigneaut Religion de l' Antiquité, ч. II, стр. 168 и слѣд.

КОСМОГОНИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНІЕ

РУССКИХЪ СКАЗОКЪ И БЫЛИНЪ.

«Сказка складка, а пѣсня быль», говоритъ народная пословица, что относительно сказки не совсѣмъ справедливо, если принять слово *складка* въ смыслѣ выдумки и произвольнаго сочиненія (*). Сказка нисколько не вымыселъ, но аллегорическое иносказаніе жизненныхъ законовъ и явленій природы, осколокъ древнѣйшаго космогоническаго миѳа всего Индоевропейскаго племени; почему и древнія сказки всѣхъ народовъ Европы имѣютъ между собою поражающее сходство въ основныхъ началахъ своихъ разсказовъ. Эту миѳическую основу разсказа встрѣчаемъ мы и въ такъ называемыхъ историческихъ былинахъ нашей старины, или, выражаясь иначе, въ нашей народной эпической пѣснѣ. Эпическая пѣснь, въ самомъ дѣлѣ, какъ постараемся впослѣдствіи это доказать, ничто иное, какъ тотъ же древнѣйшій общечеловѣческій миѳъ, примѣненный къ дѣйствительности—къ бытовой и исторической жизни Русскаго народа.

Ошибочно и странно различать былину отъ сказки по законамъ какой-то новѣйшей теоріи словесности, нисколько

(*) Опытъ Областнаго Словаря, изд Академіею, стр 204.

не примѣнимой къ нашей древнѣйшей народной поэзіи. Мы говоримъ здѣсь о мнимой классификаціи разсказа, по внѣшней формѣ его, на стихотворное и прозаическое его изложеніе. Наша Русская пѣснь не есть опредѣленное стихотвореніе и не имѣетъ опредѣленнаго метра, отличающаго ее отъ прозы. Нѣтъ у насъ точной границы между стихомъ и прозою: краснорѣчивое слово, отдѣляясь отъ обыденной рѣчи своей гармонической формою, само собою переходитъ въ стихъ; такимъ образомъ, процессъ образованія поэтической рѣчи совершается тутъ же, и стихъ рождается изъ прозы (*). Все дѣло зависитъ здѣсь отъ гармоническаго такта разсказчика: малѣйшая не гармоническая перестановка словъ обращаетъ стихъ въ прозу (**), какъ, съ другой стороны, самое обыденное изреченіе въ устахъ простолюдина часто принимаетъ форму стиха. Народные наши сказки, сколько можно судить по страшно-искаженной формѣ рѣчи, въ которой дошли онѣ до насъ, вѣроятно также не лишены были этой поэтической гармоніи рѣчи, которая, при вспомогательствѣ музыкальной мелодіи, переходитъ въ стихотворную форму пѣсни. Именно эта мелодія охранила, быть можетъ, пѣснь отъ случайности и самоволія изустнаго преданія, которымъ подвергалась вполнѣ рѣчь не *воспѣтая*, а разсказанная. Но и въ прозѣ сказки сохранилась мѣстами древняя стихотворная рѣчь, по преимуществу въ тѣхъ обычныхъ изреченіяхъ и поэтическихъ описаніяхъ, которыя, подобно цитату древняго текста, должны были передаваться наизусть, не подвергаясь самовольнымъ измѣненіямъ разсказчика (***).

(*) См. соч. К. С. Аксакова, т. I, стр. 333.

(**) Такъ, напримѣръ, лубочная сказка объ Ильѣ Муромцѣ—явная передѣлка на плохую прозу извѣстныхъ намъ про него историческихъ пѣсенъ.

(***) Для примѣра, приведемъ здѣсь двѣ выписки изъ сказокъ, изданныхъ въ типографіи Евреинова въ 1838 г., сказокъ—страшно изуродованныхъ относительно слога:

1) „Какъ привели Ивану царевичу добраго коня, то клалъ на него сѣделичко Черкасское, подпружечку Бухарскую, двѣнадцать подпругъ съ под-

Правда, что наши Русскія сказки утратили отчасти видимую нить, связывающую ихъ съ религіозными суевѣріями и предразсудками язычества, живущими и донынѣ въ нашемъ простонародьи. Нѣтъ въ нихъ ни Лѣшихъ, ни Русалокъ, ни Домовыхъ, и самыя прозвища героевъ и героинь нашихъ сказокъ, если они не замѣнились чисто христіанскими именами Ивана, Димитрія, Марьи, Алены, Настасьи, и пр. и пр., звучатъ чѣмъ-то иноплеменнымъ, дикимъ, что отчасти въ народной фантазіи отождествляется съ понятіями зловреднаго, чуждаго и враждебнаго, почему разсказчики охотно стараются подобныя имена иноземныхъ царей какъ можно болѣе коверкать и сдѣлать трудными для выговора, изъ чего естественно слѣдуетъ, что весьма затруднительно отыскать въ подобныхъ именахъ царей и царствъ чародѣйной силы филологическое начало, могущее осмыслить намъ ихъ миѳическое значеніе.

Но эта, по видимому затерянная, нить между миѳомъ и сказкою сохранилась во всей первобытной чистотѣ своей въ юго-Славянскихъ преданіяхъ. Въ нихъ, вмѣсто вымышленныхъ собственныхъ именъ, являются въ сказкѣ самыя свѣтила, стихіи, и божества Славянскаго Олимпа, въ особенности же бѣлыя Вилы, это свѣтлое олицетвореніе жизни земной природы во всѣхъ ея многоразличныхъ проявленіяхъ.

пругами шелку Шемаханскаго; шелкъ не рвется, булатъ не трется, яровицкое (Аравійское) золото въ грязи не ржавѣетъ. И какъ осѣдлалъ онъ добраго коня, приказалъ подать себѣ копье булатное, палицу боевую и мечъ-кладенецъ, и сѣлъ Иванъ царевичъ на своего коня, билъ коня по крутымъ бедрахъ, пробивалъ черное мясо до бѣлыхъ костей; конь осержался, отъ земли отдѣлялся, выше лѣсу стоячаго, ниже облака ходячаго, долы и горы межъ ногъ пропускалъ, а маленькія рѣчки хвостомъ застилалъ, и ѣхалъ путемъ-дорогою, долго ли коротко ли, близко ли далеко ли — скоро сказка сказывается, а не скоро дѣло дѣлается“.

2) „Старикъ свистнулъ, гаркнулъ молодецкимъ посвистомъ, багатырскимъ покрикомъ: сивка бурка, вѣщая каурка, стань передъ мною, какъ листъ передъ травою: конь бѣжитъ, земля дрожитъ, изъ ушей дымъ столбомъ, а изъ ноздрей пламя пышетъ“.

Такимъ образомъ, сравненіе нашихъ Русскихъ сказокъ съ подобными же преданіями другихъ Европейскихъ народовъ даетъ намъ возможность яснаго убѣжденія въ томъ, что и наши сказки не простые забавные вымыслы, но осколки древнѣйшихъ религіозныхъ миѳовъ всего Индоевропейскаго племени. Съ другой стороны, новѣйшія изданія сказокъ и былинъ нашей Русской старины (*), въ многочисленныхъ новыхъ варіантахъ, даютъ намъ возможность все болѣе и болѣе сравнивать ихъ между собою и отыскивать между ними скрытое начало, связующее ихъ въ одно цѣлое преданіе.

Вотъ почему нынѣ уже положительно сказать можно, что сказка, хотя и старшая, но все-таки родная сестра эпической пѣснѣ, а пѣсня та же сказка съ болѣе положительнымъ примѣненіемъ ея къ опредѣленной, уже осѣдлой жизни нашей древней Руси.

Въ сказкѣ (собственно такъ называемой) древнѣйшей эпохи, разсказъ совершенно подчиняется скрытому миѳическому его смыслу, почему и лишенъ не только мѣстнаго или національнаго, но даже и человѣческаго колорита, и всякой видимой внутренней послѣдовательности. Разсказъ происходитъ въ нѣкоторомъ царствѣ, въ тридесятомъ государствѣ; дѣйствующія лица его лишены всякой индивидуальной особенности, и двигаются они скрытой отъ глазъ пружиной таинственной необходимости; во всѣхъ ихъ подвигахъ и стремленіяхъ чувствуется совершенное отсутствіе человѣческихъ страстей, и ихъ личные характеры такъ безцвѣтны и неопредѣленны, что они даже не нуждаются въ опредѣленныхъ прозвищахъ, а по произволу разсказчика могутъ называться Иванами, Дмитріями, Петрами, Бархатами, и даже просто царевичами, молодцами и богатырями безъимянными. Это не живые люди, но призраки человѣческаго образа, *іероглифы*, подъ которыми скрыто космогоническое значеніе этихъ лицъ, общія роли миѳической драмы. Миѳъ, являясь

(*) Буслаева, Русская Народная Поэзія, 1861; Русскія сказки, изд. Аѳанасьева и Худякова; Пѣсни, изд. Рыбникова и Кирѣевскаго, и пр.

здѣсь единственной цѣлію всего разсказа, овладѣваетъ совершенно его содержаніемъ и не стѣсняется никакою сверхъестественностію, чтобы ярче себя обозначить въ немъ.

Вотъ почему золотые и серебряные кони, огненные и крылатые змѣи, подземныя царства, огненныя рѣки и говорящіе звѣри и птицы, въ сказкѣ возможны и естественны.

Въ сказкѣ втораго періода, или эпической былинѣ нашей старины, древнѣйшая миѳическая тема хотя и остается въ основѣ новѣйшаго разсказа, но миѳъ уступаетъ первенство разсказу, который становится самъ по себѣ главною цѣлію и примѣняется уже къ опредѣленной мѣстности и эпохѣ. Всякое дѣйствующее лице есть уже обрисованный типъ живаго человѣка, съ его народными оттѣнками и чисто личными особенностями. Сохранившаяся въ былинахъ, отъ древнѣйшихъ преданій, сверхъестественность нѣкоторыхъ явленій получаетъ уже въ нихъ совершенно другой характеръ, при чемъ, если смѣемъ такъ выразится, и сильно смягчается.

Чудеса оборотней и летающихъ змѣевъ осмысливаются живущими донынѣ въ народѣ суевѣрными понятіями о чародѣйствѣ и зловредной силѣ колдуновъ и вѣдьмъ; что же касается до преувеличенія богатырской силы героевъ и коней, то въ подобныхъ описаніяхъ чувствуется поэтическое стремленіе къ идеалу, хотя и сверхъестественному, какъ и всякій идеалъ, но уже не противоестественному. Такъ, напримѣръ, скоки богатырскихъ коней выше лѣса стоячаго и ниже облака ходячаго, хотя и напоминаютъ полеты крылатыхъ коней сказочнаго міра, но уже не имѣютъ въ наружной формѣ своей поразительной противоестественности, такъ что подобныя представленія можно бы почесть за чистую метафору разсказчика, если бы въ нихъ не хранилось значеніе древнѣйшаго сказочнаго коня-вѣтра; точно также какъ идеальная, чудесная сила и богатство богатырей нашихъ эпическихъ пѣсенъ, за метафорическимъ своимъ значеніемъ, скрываютъ въ себѣ древнѣйшій смыслъ небесныхъ силъ плодородія и свѣта.

Изъ самой этой существенной разницы между сказкой и былиной ясно выступаетъ и самое родство ихъ, потому что

какъ основная тема разсказа, такъ и многіе эпическіе пріемы пѣсни очевидно выросли изъ древнѣйшаго сказочнаго начала; но былина съумѣла примѣнить эту миѳическую тему къ древней Руси, придавъ ей этимъ приложеніемъ ея къ дѣйствительности и новое направленіе, и новый смыслъ. Такимъ образомъ, враждебная сила сказочныхъ преданій (чисто космогоническое выраженіе зимняго періода—безплоднаго отдыха природы) слилась въ народной памяти съ иноплеменными набѣгами Татаръ и Литвы, и все враждебное обратилось, въ былинѣ, *въ поганую татарщину вѣры латинской и басурманской,* какъ антитезисъ свято-Русскаго православія, въ которомъ, напротивъ, олицетворилась благая плодотворная сила нашихъ стихійныхъ вѣросознаній. Это стихійное значеніе подвиговъ и приключеній царевича-богатыря древней сказки разлилось на всѣхъ нашихъ свято-Русскихъ богатырей, отражаясь въ каждомъ изъ нихъ черезъ призму его собственной личности. Пассивная же, невозмутимая роль царя-отца (по повелѣнію котораго, ради сыновней любви, царевичъ совершаетъ свои подвиги) переходитъ на народнаго любимца Кіевскаго, краснаго солнышка Владиміра, освятившаго впервые Россію спасительнымъ свѣтомъ Христовымъ. И вотъ таже первоначальная тема разсказа, олицетворяющая въ себѣ различные фазисы годовой жизни природы въ древнѣйшей сказкѣ, служитъ намъ выраженіемъ борьбы христіанства съ язычествомъ, и просвѣщенія съ невѣжествомъ, разбоемъ и неурядицей; и въ тоже время сливается съ историческими воспоминаніями о владычествѣ Кіевскаго княжества надъ другими удѣлами, и о вѣковой борьбѣ съ Татарами, Польшей и Литвой.

Это постепенное измѣненіе значенія и характера общаго смысла разсказа можно прослѣдить во всѣхъ подробностяхъ и эпическихъ пріемахъ, переходящихъ изъ древнѣйшаго сказанія въ болѣе новѣйшія, при чемъ, какъ замѣтили выше, разсказъ, постепенно освобождаясь отъ сверхъестественныхъ символическихъ прикрасъ, старается придавать имъ болѣе вѣроподобныя и возможныя формы. Въ былинѣ совершенно

уже исчезаютъ золотыя деревья, птицы и звѣри, крылатые кони и волки, и если иногда заговариваютъ звѣри человѣческимъ голосомъ, то и при этомъ уже чувствуется, что подобная противоестественность какъ-то не гармонируетъ съ настроеніемъ разсказчика и допускается имъ только при крайней необходимости.

Герой древней сказки наѣзжаетъ на перекрестокъ, гдѣ три дороги: «лежитъ тутъ бѣлъ-горючь камень, а на немъ надпись: на лѣво ѣхать—быть коню сыту, а самому голодному, на право—быть самому сыту, а коню голодному, а прямо—быть убитому»; въ пѣсняхъ объ Ильѣ Муромцѣ уже измѣняется это тѣмъ, что «на лѣво—быть женатому, на право—быть богатому, а прямо—быть убитому». Алеша же Поповичъ съ Екимомъ Ивановичемъ встрѣчаютъ тотъ же камень на перекресткѣ, на немъ надпись: «расписаны дороги широкія: первая дорога въ Муромъ лежитъ, вторая во Черниговъ градъ, третья ко городу ко Кіеву, ко ласкову князю Владиміру». Точно подобнымъ путемъ преданіе о живой и мертвой водѣ, сростающей члены и воскрешающей убитаго героя нашихъ сказокъ, то переходитъ на росу:

....Потыка сына Ивановича
Теменемъ языкъ повытянули,
Ясны очушки ему повыкопали,
Бросили его въ раздольице чисто поле;
Тутъ Потыкъ догадался,
Умывался росой съ этой чистой травы,
Заростились его раночки кровавыя,
Сталъ онъ молодецъ здравъ по прежнему...

....Молодой же Касьянъ сынъ Ивановичъ
Стоялъ въ земли не мало числа,
Стоялъ шесть мѣсяцевъ,
И выскакивалъ онъ изъ сырой земли,
Какъ ясенъ соколъ изъ тепла гнѣзда,—

тутъ чудесное его возрожденіе уже ни чѣмъ особеннымъ не объясняется; въ другомъ текстѣ того же стиха о сорока

каликахъ со каликою, чудесное воскрешеніе атамана, подъ вліяніемъ христіанскаго благочестія, приписывается уже небеснымъ ангеламъ:

И послалъ Господь съ неба ангеловъ,
Вложили душеньку въ бѣлы груди,
Приставили очи ясныя къ бѣлу лицу,
И пошелъ атаманъ по чисту полю.

Достаточно указавъ этими двумя примѣрами на постепенное измѣненіе въ нашихъ историческихъ былинахъ древнѣйшаго стихійнаго значенія, вернемся теперь къ миѳической символикѣ нашихъ сказокъ. Въ сказкахъ самое произшествіе, дѣйствующія лица и окружающая ихъ мѣстность, лѣса и сады, широкія поля и подземныя царства, все въ нихъ символъ и аллегорія. Дѣйствующія лица, какъ мы уже замѣтили выше, лишены всякой обособленной личности, и представляютъ собою только общіе типы, подобно какъ въ сценическомъ искусствѣ всякій актеръ имѣетъ извѣстный кругъ ролей, ему присвоенныхъ, кругъ, изъ котораго однакожъ онъ въ область другихъ ролей переступить не можетъ. Въ нашихъ сказкахъ мы встрѣчаемъ скорѣе именно роли, чѣмъ лица: такъ богатырь-герой и супротивникъ его царь-кудесникъ, злая мачиха-колдунья, мужественная царь-дѣвица и угнетенная царевна-плѣнница, всѣ эти образы — одни только общія стихійныя понятія древняго миѳа, имѣющія одинъ только наружный видъ человѣческихъ личностей.

I.

Первенствующая роль въ нашихъ сказкахъ принадлежитъ сильному Русскому богатырю-царевичу, герою разсказа: вѣчная молодость, покорное послушаніе родителямъ и старѣйшимъ, неустрашимое молодечество и какая-то добродушная кротость, не лишенная иногда нѣкоторой хитрости, скрывающейся, по народному воззрѣнію, подъ мнимою дурью и простотой, вотъ отличительныя черты нашего героя. Въ

числѣ сказокъ чисто еще стихійнаго характера, гдѣ о христіанствѣ еще и рѣчи нѣтъ, все-таки герой нашъ именуется христіанскими именами Ѳомы, Петра, Василія, Димитрія, а чаще всего Ивана, по особенной привязанности Русскаго народа къ этому послѣднему имени; къ тому же прозывается онъ постоянно могучимъ Русскимъ богатыремъ—эпитетъ, который въ древности почитался почти синонимомъ всего христіанскаго и человѣческаго вообще, въ противоположность поганаго и басурмансаго. При встрѣчѣ богатыря-царевича съ Бабой-Ягой, она обыкновенно привѣтствуетъ его словами: «Доселева Русскаго духа слыхомъ не слыхивала, видомъ не видывала, а нынѣ Русскій духъ предъ очами проявляется». И такъ, подъ этимъ прозвищемъ Русскаго, въ нашихъ сказкахъ почти подразумѣвается въ мысляхъ разсказчика то православное благочестіе, которое становится одной изъ отличительныхъ чертъ историческихъ богатырей Кіевскаго цикла: «Онъ крестъ кладетъ по писанному и Спасу-образу молится».

Первоначальная цѣль поѣздокъ и подвиговъ царевича — обыкновенно послушное исполненіе возлагаемыхъ на него порученій родителя или царя, порученій чисто миѳическаго характера въ сказкахъ перваго періода, какъ, напримѣръ, карауловъ или добычи яблокъ золотыхъ, жаръ-птицы, живой и мертвой воды, норки, златогриваго коня и проч. Эти же порученія въ эпической пѣснѣ, исходя отъ Кіевскаго великаго князя Владиміра, получаютъ уже болѣе естественный, а иногда и политическій характеръ сбора даней, храненія заставъ, преслѣдованія разбойниковъ, или защиты отъ нападеній и набѣговъ враговъ. Любовная же завязка разсказа, т. е. добыча невѣсты-красавицы изъ чуждыхъ волшебныхъ странъ, стоитъ большею частію на второмъ планѣ, какъ окончательная награда за вѣрное и безстрашное исполненіе возложенныхъ на богатыря порученій; особой любви не слышится здѣсь ни въ богатырѣ, ни въ царевнѣ, хотя, для добычи ея, онъ нерѣдко, вопреки Русской пословицѣ, подвергается два раза смерти. Эта невѣста

добывается имъ какъ-будто кстати, съ такимъ же равнодушнымъ хладнокровіемъ, какъ и прочіе чудесные предметы его баснословныхъ поисковъ. Въ тѣхъ же сказкахъ, гдѣ свадьба богатыря составляетъ единственную цѣль разсказа, онъ все же какъ-то случайно добываетъ себѣ невѣсту; напримѣръ: куда полетитъ его стрѣла, оттуда брать ему себѣ и невѣсту; или, услыхавъ, что такой-то царь кличъ кличетъ, что кто исполнитъ такіе-то богатырскіе подвиги, получитъ въ награду царскую дочь, нашъ Иванъ-дурачекъ отправляется на испытаніе, и, побѣдивъ соперниковъ, беретъ красавицу за себя безъ дальнѣйшихъ любовныхъ объясненій.

Точно съ такимъ же равнодушіемъ рѣшается выборъ невѣсты Дуная Ивановича: «Кто меня побьетъ въ чистомъ полѣ, за того мнѣ дѣвицѣ за-мужъ идти», говоритъ ему его побѣжденная обручница-супротивница.

II.

Такъ какъ въ нашихъ сказкахъ свѣтлое жизненное начало имѣетъ представителемъ Русскаго богатыря-царевича, то враждебное начало постоянно представляется въ лицѣ царя чуждаго (не-Русскаго) и враждебнаго, съ понятіемъ чего соединяется и представленіе нехристя (не православнаго), поганаго, басурмана или язычника, а въ древнѣйшемъ періодѣ—нечистой вражьей силы вообще, представляющейся народной фантазіи въ образѣ самыхъ безобразныхъ страшилищъ, драконовъ и гидръ, носящихъ различныя прозвища: Огненнаго царя, Поганаго Идолища, Змѣя Горынища, Кощея безсмертнаго, Тугарина Змѣевича, Ада Адовича и пр. и пр.

Эти цари злы, повелительны и надменны, потому что увѣрены, что нѣтъ имъ на свѣтѣ супротивника, который могъ бы устоять противъ ихъ чародѣйной силы. Они безпощадно жгутъ и бьютъ все, что ни попадется имъ на встрѣчу, требуютъ себѣ жертвы изъ юныхъ дѣвицъ, или крадутъ и уносятъ ихъ въ свои подземныя палаты и мрачныя

пещеры, гдѣ держатъ несчастныхъ въ страхѣ и рабствѣ за крѣпкими запорами. Русскій царевичъ освобождаетъ царевенъ изъ тяжкаго плѣна; но въ данный моментъ грозный повелитель догоняетъ бѣглецовъ, и безъ особеннаго отчаянія со стороны плѣнницъ возвращаетъ ихъ въ свои объятія. Иногда даже умѣютъ грозные цари эти до того плѣнить, обвѣнчанныхъ съ Русскими богатырями, красавицъ, что онѣ не только измѣняютъ своему любимому супругу, но и сами помогаютъ врагу побѣдить и умертвить его.

Большею частію являются эти грозные иноплеменные цари и обладателями тѣхъ чудесныхъ звѣрей и птицъ, за которыми ѣздятъ отважные наши царевичи. Въ тѣхъ сказкахъ, гдѣ иноплеменный царь является не любовникомъ, а отцомъ героини, его враждебный характеръ переходитъ на другаго посторонняго царя, или страшнаго змѣя, насильно вытребывающаго у него дочь въ жены, или въ жертвы, и отъ котораго она спасается тогда храбростію Русскаго богатыря. Есть, наконецъ, и нѣкоторые разсказы, гдѣ враждебное начало совершенно сглаживается, замѣняя для нашего героя прежнюю опасность предпріятія трудностію задачъ и уроковъ, заданныхъ отцомъ той, руки которой ищетъ царевичъ.

Огненность, если можно такъ выразиться, самаго этого врага Русскаго богатыря и постоянное обладаніе имъ чародѣйными яблоками, птицами и звѣрями, связанными съ представленіями золота и жара (вообще всего блестящаго и свѣтящагося), все это намъ ясно указываетъ на *солярное* значеніе этого типа нашихъ сказокъ, какъ древняго бога небеснаго свѣтила. Совершенно одинаковое, тождественное значеніе имѣютъ и самые богатыри наши, такъ что и они, и враги ихъ —персонификаціи одной и той же идеи солнца, но только съ тою разницею, что герой нашихъ сказокъ выражаетъ свѣтлое, благотворное вліяніе небеснаго свѣтила на земную природу, тогда какъ, напротивъ, Тугарины и Огненные цари олицетворяютъ собою или безсиліе зимняго Урана, или жгучій зной Аполлона, убійцы дѣтей Ніобеи, и Марсовскаго кабана, умер-

твившаго юнаго Адониса. Въ этой общечеловѣческой баснѣ преобладаетъ на сѣверѣ значеніе безсилія зимняго свѣтила, а на югѣ — изсушительнаго зноя солнечныхъ лучей во время лѣта.

Отъ послѣдняго, быть можетъ, и представленіе жгучаго огня нашихъ драконовъ и змѣевичей: «Изъ ушей его дымъ столбомъ, изъ хобота пламя». Любовь змѣя и жжетъ и сушитъ красныхъ дѣвицъ, къ которымъ они прилетаютъ. «Хошъ я тебя огнемъ спалю?» предлагаетъ и Тугаринъ своему супротивнику.

Не отъ этого ли двойственнаго значенія вредоносности солнца и происходитъ двукратный переходъ побѣды въ нашихъ сказкахъ, рѣшить трудно, хотя Египетскій миѳъ о двукратномъ терзаніи Озириса ненавистнымъ Тифономъ отчасти и подтверждаетъ такое предположеніе. Поиски нашего царевича по темнымъ лѣсамъ и мрачнымъ подземельямъ явно указываютъ на время зимняго отдыха природы. Весною, соединившись плодоноснымъ бракомъ съ любимой героиней (землею), онъ снова ее теряетъ, снова предается земля злому изсушителю, а богатырь нашъ—смерти; но плодотворная влага живой и мертвой воды вновь его воскрешаетъ, и онъ вторично возвращаетъ себѣ любовь своей невѣрной супруги, подобно какъ разлитіе Нила, оплодотворяя землю—Изиду, воскрешаетъ Озириса въ лицѣ сына его Героса.

Упомянемъ здѣсь, наконецъ, какъ ясное олицетвореніе мрака и холода, Сербское преданіе о царѣ Троянѣ, который, боявшись солнца, выѣзжалъ только по ночамъ, и застигнутый однажды въ любовныхъ своихъ похожденіяхъ лучами восходящаго солнца, спрятался въ стогъ сѣна, но, по его несчастью, подошли коровы и растрепали стогъ; тогда солнце растопило Трояна (*).

(*) Буслаева, Русскія Нар. П., ч. I, стр. 387.

III.

Изъ остальныхъ мужскихъ ролей нашего сказочнаго міра, помощники и совѣтчики героя являются обыкновенно какими-то чисто сверхъестественными существами, отчасти невидимками, какъ: Самъ мѣдный, голова чугунная, Катома, Дятка дубовая шапка, Самъ въ ноготокъ, борода въ локотокъ, или Ивашка бѣлая рубашка и пр. (*). Вѣщее призваніе этихъ существъ переходитъ нерѣдко на коня, крылатаго волка, или другаго звѣря, одареннаго въ сказкѣ человѣческимъ голосомъ.

Всѣ эти чудесные помощники, и замѣнившая ихъ въ позднѣйшемъ эпосѣ бродящая братья каликъ перехожихъ, вѣроятно олицетворяли собою участіе вѣтра и другихъ стихій въ побѣдѣ весенняго солнца надъ мертвящимъ холодомъ зимы.

Завистливые братья царевича, убивающіе Ивана измѣнчивымъ образомъ, чтобы воспользоваться его добычами и жениться на его прекрасной невѣстѣ, по значенію своему совпадаютъ съ грознымъ супостатомъ, соперникомъ богатыря, тѣмъ болѣе, что они являются только въ тѣхъ сказкахъ, гдѣ личность этого врага на второмъ планѣ, или совсѣмъ не встрѣчается, и подобно ему имѣютъ въ сущности съ героемъ разсказа одинакое значеніе небеснаго свѣтила, въ различныхъ только его проявленіяхъ; словомъ, старшіе братья Ивана, какъ и онъ самъ, ничто иное, какъ солнце, но въ безплодномъ или враждебномъ его вліяніи на землю.

Въ историческихъ былинахъ таже мысль выражается мягче и естественнѣе. Богатыря никто не убиваетъ, но онъ уѣзжаетъ далеко отъ дома на ратные подвиги, и въ это время названный братъ мужа вѣнчается съ женой его, точно также какъ одинъ изъ братьевъ Ивана, убивши его, женится на избранной имъ невѣстѣ, и въ обоихъ случаяхъ возвращеніе

(*) Иногда эти помощники царевича являются прямо олицетвореніемъ какой-нибудь стихіи или отвлеченнаго свойства природы, какъ Вертодубъ — Вертогоръ или Морозъ — Трескунъ.

настоящаго мужа или жениха само собою расторгаетъ насильственный бракъ соперника. Замѣчательно, что въ этихъ случаяхъ измѣна героини всегда насильственна: въ сказкѣ прямо указывается на грусть и скорбь царевны, присутствовавшей при убійствѣ ея милаго и не смѣющей, однакожъ, раскрыть истину предъ отцемъ его; точно также и жена Добрыни Никитича, узнавъ его среди свадебнаго пира, бросилась къ нему и слово молвила:

Государь ты мой, Добрыня Никитичъ,
Не давай меня Алешкѣ не милому,
Будь мой мужъ по старому, по бывалому.

Наконецъ, остается еще совершенно объективная личность царя-отца: по его службѣ и приказу совершаются всѣ подвиги его покорнаго сына, царевича-богатыря; онъ же задаетъ и разные уроки своимъ невѣсткамъ, или зятьямъ, когда онъ является отцемъ сказочной героини; онъ же даетъ балы и свадебныя пиршества, и обыкновенно уступаетъ, наконецъ, свое царство достойнѣйшему, хотя и младшему изъ сыновей своихъ. Самъ же царь-отецъ не принимаетъ никогда прямаго участія въ дѣйствіяхъ разсказа, оставаясь всегда въ какомъ-то невозмутимомъ спокойствіи и величественномъ отдаленіи, и въ этомъ отношеніи вполнѣ соотвѣтствуетъ ему, въ былинахъ историческаго содержанія, величаво-покойная личность Владиміра краснаго солнышка Кіевскаго, около котораго группируются всѣ могучіе Русскіе богатыри, совершая во имя и ради него всѣ свои безконечные подвиги, безъ всякаго прямаго участія въ нихъ самаго Владиміра. Кто же этотъ объективно-спокойный отецъ самаго дневнаго свѣтила, по одному слову котораго совершается великая космогоническая драма древней сказки? Ясно слышится въ немъ отголосокъ первобытнаго Урана—Сварога, праотца боговъ и повелителя вселенной. Какъ отецъ солнца, онъ и самъ солнце, почему и Владиміръ носитъ постоянно эпитетъ краснаго солнышка въ нашихъ пѣсняхъ. Странно, что самое имя Владиміра (владыка міра) случайно выражаетъ собой свое древнѣйшее значеніе, хотя положительно можно сказать, что

имя Владиміра словосозвучіемъ своимъ замѣнило въ нашихъ преданіяхъ древнѣйшее, чисто миѳологическое прозвище божества неба и солнца, если не тождественное съ Волосомъ, скотіимъ богомъ, нашихъ лѣтописей, то находящееся по крайней мѣрѣ въ близкомъ филологическомъ сродствѣ съ нимъ и съ Семитійскимъ Вааломъ или Бель, отразившимся и во множествѣ выраженій, именъ и ѳеогоній всѣхъ старѣйшихъ племенъ Европы (*).

IV.

Главная женская роль нашихъ сказокъ раздѣляется на два типа, по видимому другъ другу противорѣчащіе, но которые оба, какъ увидимъ дальше, вытекли изъ одного общаго первообраза миѳическаго божества земли и ея плодотворной произрастительной жизни,—божества, сохранившагося во всей своей первобытной цѣлости въ повѣрьяхъ юго-Славянъ о бѣлыхъ Вилахъ.

Первый типъ нашихъ Русскихъ героинь—смѣлая и храбрая наѣздница царь-дѣвица или дѣвица-вольница; большею частію знакомимся мы съ нею подъ бѣлымъ шатромъ, раскинутымъ посреди чистаго поля; за-мужъ идетъ она только за того, кто побъетъ и побѣдитъ ее. Она любитъ наряжаться въ мужское платье и выдаваться за грознаго посла, или могучаго Русскаго богатыря, Ивана царевича, и одна побѣждаетъ цѣлыя рати враждующихъ съ нею царей. Таковы: Марья Марьишня, Василиса Премудрая и Анастасья Королевишня, жена Дуная Ивановича.

(*) Въ сказкѣ о Ванькѣ Удовкинѣ (тотъ же Иванъ царевичъ) царь, отецъ героини, носитъ имя Волтана Волтанскаго (Рыбн, 444). Въ Голубиной книгѣ Владиміръ всегда является Володиміромъ Володиміровичемъ, Володуморомъ или Волотоманомъ Волотомановичемъ; въ повѣсти же города Іерусалима—Волотомъ Волотовичемъ, именемъ, прямо напоминающимъ намъ древнихъ исполиновъ въ нашихъ миѳахъ Волотовъ, и имя Волоса, переходящее иногда въ Волота. См. варіанты Голубиной книги въ Сборникѣ духовныхъ стиховъ Варенцоза; Буслаева, Рус. Нар. Поэзія, стр. 455. На счетъ Волоса и Волотовъ, см. Русск. Народн. Праздники, Снегирева, III, стр. 159.

Ко второму типу принадлежатъ несчастныя плѣнницы подземныхъ царей, жертвы, приносимыя водянымъ змѣямъ, падчерицы, вытѣсняемыя изъ роднаго дома клеветою и обманомъ злой мачихи-колдуньи, наконецъ и царскія дочери, которыя содержатся за крѣпкими замками, въ высокихъ теремахъ, строгими родителями, самовластно располагающими ихъ будущностію. Подобныхъ героинь приходится нашимъ богатырямъ большею частію увозить силой и тайно, и подвергаться за нихъ всѣмъ опасностямъ страшнаго преслѣдованія ихъ грозныхъ властителей; такова супруга князя Владиміра Афросинья или Апраксеевна, таковы и всѣ Елисаветы, Мареы и Алены прекрасныя нашихъ преданій. Всѣмъ имъ принадлежитъ по преимуществу этотъ послѣдній эпитетъ прекрасныхъ, въ противоположность эпитета премудрыхъ царевенъ-наѣздницъ.

Какъ одному, такъ и другому типу свойственъ иногда какой-то оттѣнокъ колдовства, обращающій самихъ героинь въ прямыя чародѣйки. Это чародѣйство въ особенности обнаруживается въ ихъ таинственныхъ отношеніяхъ съ прилетающими къ нимъ или скрывающимися у нихъ огненными змѣями. Такова Маринушка въ эпосѣ о Добрынѣ, и Марія Бѣлый Лебедь, и Марья Марьишня, у которой, втайнѣ отъ мужа ея Ивана царевича, содержится закованный Еракскій король.

Физическая необходимость этой космогонической связи, исчезая изъ народной памяти, придаетъ нашимъ героинямъ какой-то безнравственный колоритъ, поражающій насъ въ особенности въ былинахъ Владимірскаго цикла, столь глубоко проникнутыхъ христіанскимъ благочестіемъ, гдѣ, между тѣмъ, сама сказочная супруга Кіевскаго князя подаетъ намъ примѣръ, заслуживающій весьма справедливо оскорбительное прозвище, данное ей Добрыней Никитичемъ въ концѣ пѣсни про Алешу Поповича (*).

Эта внезапная измѣна супруги, безъ всякихъ особенныхъ сердечныхъ побужденій, супруги, любящей по видимому своего

(*) Древн. Рус. стихотворенія Кирши Данилова, стр. 104.

мужа и вдругъ скрывающейся отъ него съ злѣйшимъ врагомъ его и хитрымъ образомъ старающейся предать супруга его сопернику, въ особенности ярко выразилась въ лицѣ женъ Ивана Годиновича и Потыка Ивановича. Въ другихъ же сказкахъ таже необходимая измѣна и разлука совершается неволею, насильственнымъ возвращеніемъ героини къ прежнему грозному ея властителю, или изгнаніемъ ея изъ своего дома самимъ разгнѣваннымъ ея супругомъ.

Сюда относится еще другая, главная черта чародѣйства нашихъ героинь — это способность ихъ оборачиваться въ водяныя и пернатыя существа, какъ бѣлыя лебедушки, уточки, голубки, а иногда и лягушки. Эти обороты совершаются то волею самой чародѣйки, то постороннимъ вліяніемъ на нихъ злыхъ колдуній, смотря по типическому существу самой героини; премудрая Василиса сама обращается то въ красавицу, то въ лягушку, скидывая и надѣвая по волѣ своей лягушачью свою шкурку, а угнетенная Аленушка постоянно обращается въ бѣлую уточку силою посторонней. Самый эпитетъ премудрой носитъ уже въ себѣ смыслъ не только хитрости, но и колдовства, потому что чародѣйство, съ точки зрѣнія язычества, какъ познаніе высшихъ сверхъестественныхъ силъ, именно и есть мудрость по преимуществу. Но и въ самой волѣ премудрой Василисы чувствуется какая-то высшая необходимость, принуждающая ее до извѣстнаго момента скрываться отъ возлюбленнаго ея Ивана царевица (*).

Эта безусловная необходимость разлуки или измѣны вполнѣ осмысливается кореннымъ космогоническимъ значеніемъ нашихъ сказочныхъ героинь, которыя, какъ мы уже сказали, по юго-Славянскимъ преданіямъ, ничто иное, какъ

(*) Сюда же принадлежитъ и сказка Финисто-ясно-соколъ-перушко, только въ этой сказкѣ явно роли перемѣшаны, и перушко становится царевичемъ, котораго приходится царевнѣ отыскивать, когда дѣло должно быть наоборотъ, ибо самый оборотъ въ ясное перушко указываетъ на типическую метаморфозу нашихъ героинь въ пернатыя существа.

Вилы, т. е. свѣтлыя божества жизненной силы природы во всѣхъ ея земныхъ проявленіяхъ, такъ что героиня—Вила становится прямымъ олицетвореніемъ самой земли, какъ плодоносная супруга солнца. Подъ тяжкимъ покровомъ льда и снѣга, земля представляется народному воображенію плѣнницей мрачнаго царства зимы; но когда весеннее солнце согрѣваетъ ее своими жаркими лучами, воды освобождаются отъ ледяныхъ оковъ своихъ, и вся природа стремится къ плодотворному возрожденію, злое начало побѣждается свѣтлымъ, и бракъ любящихся героевъ символизируетъ плодоносную силу земной природы въ лѣтнемъ періодѣ; а когда настаетъ осень, снова земля скрывается отъ любящихъ объятій своего свѣтлаго супруга, и злое начало мрака и смерти беретъ снова верхъ, завладѣваетъ красавицей-землею и умерщвляетъ плодотворную силу небеснаго свѣтила, покуда снова настанетъ весна и стихійный богатырь нашихъ сказокъ окончательно побѣдитъ своего врага. Мы говоримъ «окончательно» относительно сказки, которая постоянно оканчивается торжествомъ свѣтлаго начала, и такимъ образомъ обнимаетъ собою періодъ времени болѣе годоваго цикла жизни земной природы, что, вѣроятно, объясняется примиреніемъ человѣческаго самосознанія съ условно—относительно вреднымъ только началомъ зимняго отдыха природы, на самомъ же дѣлѣ необходимымъ для самой ея плодоносной произрастительности.

Точно также какъ богатырь-герой нашихъ сказокъ и супротивникъ его грозный огненный царь или змѣй, оба выражаютъ собою одну и туже космогоническую идею солнца въ различныхъ его проявленіяхъ, точно также, признавая нашихъ героинь за олицетвореніе земли и природы вообще, мы въ двухъ различныхъ типахъ прекрасной и премудрой дѣвицы-плѣнницы и дѣвицы-вольницы увидимъ ясныя выраженія двухъ главныхъ фазисовъ годовой жизни земли, въ ея пассивномъ зимнемъ отдыхѣ и въ ея творческой производительности лѣтняго періода.

V.

Всѣ Феи, Эльфы, Норны и Вилы суевѣрныхъ разсказовъ всѣхъ Европейскихъ народовъ представляются большею частію воображенію въ видѣ трехъ дѣвственныхъ сестеръ, одаренныхъ вѣщею мудростію (*). Подъ многоразличными именами управляютъ онѣ судьбой каждаго человѣка, охраняя его съ самой колыбели и своевольно прекращая нить его жизни, какъ Греческіе Парки и Сербскія Судицы.

Эта вѣщая тріада глубоко отозвалась и въ нашихъ простонародныхъ сказкахъ древнѣйшаго періода, какъ благотворная наставница и путеводительница нашихъ баснословныхъ богатырей; иногда даже младшая сестра этой тріады сливается съ самой героиней разсказа въ одну личность. Когда Иванъ царевичъ, блуждая по подземельямъ, переходитъ изъ мѣднаго царства въ серебряное и изъ серебрянаго въ золотое, онъ находитъ въ каждомъ изъ нихъ по одной плѣнной красавицѣ, онѣ его радушно угощаютъ, прячутъ отъ подозрительнаго и кровожаднаго своего властелина, и указываютъ ему путь другъ къ другу; наконецъ, третья изъ нихъ соглашается полюбить царевича и бѣжать съ нимъ, и, возвращаясь обратнымъ путемъ, онъ, вмѣстѣ съ ней, освобождаетъ и старшихъ ея сестеръ. Если же онъ злобнымъ коварствомъ своихъ братьевъ еще разъ низвергается въ пропасть, то уже съ одной своей Аленушкой, которая, съ этой минуты, совершенно самостоятельно отдѣляется отъ своихъ сестеръ.

Въ сказкѣ о Марьѣ Марьишнѣ тріада является сестрами Ивана царевича. Этихъ сестеръ берутъ себѣ за-мужъ орелъ, соколъ и воронъ, а по другому варіанту—буря, громъ и градъ; по юго-Славянскому же преданію, эта тріада замѣняется персонификаціями солнца, луны и вѣтра, или еще матерями солнца, луны и вѣтра, что сохраняетъ въ сказкѣ женствен-

(*) Калачова, Архивъ Истор. и Юрид. свѣдѣній, кн. II полов. 1, отдѣл. 1, стр 117, ст. Срезневскаго.

ность нашей тріады, и указываетъ отчасти смыслъ того, что во многихъ случаяхъ эта тріада представляется Русскому преданію подъ старческимъ видомъ трехъ сестеръ Яги-бабъ, пересылающихъ поочередно нашего богатыря отъ старшей къ младшей.

Необходимо при этомъ замѣтить, что въ миѳической тріадѣ Баба-Яга совершенно теряетъ злобное начало, приписанное ей тѣми сказками, гдѣ она является отдѣльнымъ лицомъ и смѣшивается народной фантазіею съ общимъ представленіемъ вѣдьмы-колдуньи. Это смѣшеніе понятій вѣроятно произошло отъ старческаго вида сестеръ, помогающихъ царевичу; но онѣ, кромѣ наружнаго вида своего и сердитаго голоса, ничего зловреднаго въ себѣ не имѣютъ, угощаютъ весьма радушно своихъ Русскихъ гостей, топятъ для нихъ баню, и снабжаютъ ихъ свѣжими конями, совѣтами и разными чародѣйными вещицами, при помощи которыхъ гость ихъ можетъ отыскать себѣ путь и доступъ до околдованнаго царства, служащаго цѣлію его богатырской поѣздки. Вообще эта тріада въ нашихъ сказкахъ по видимому олицетворяетъ собою вспомогательныя воздушныя стихіи: грома, бури, мятели, дождя, и по преимуществу вѣтра, какъ постараемся это доказать въ своемъ мѣстѣ (*).

VI.

Къ общему коренному разсказу всѣхъ нашихъ героическихъ сказокъ и былинъ присоединяются иногда еще и частныя темы, въ которыхъ, при разоблаченіи ихъ истиннаго значенія, открывается тотъ же стихійный смыслъ, и которые являются, такимъ образомъ, иносказаніями одной и той же идеи. Изъ подобныхъ вводныхъ темъ весьма распространены между Нѣмцами и Славянами повѣствованія о злыхъ мачихахъ, задающихъ неисполнимые уроки своимъ падчерицамъ, кото-

---

(*) О существованіи этой тріады въ Чешскихъ преданіяхъ см. Письма о Слав. Миѳол. Эрбена. Рус. Бесѣда 1857 г., кн. IV, отд. II, стр. 83.

рыхъ онѣ посылаютъ зимою, въ трескучій морозъ, въ темные лѣса за фіалками (*), или съ порученіемъ къ злой Бабѣ-Ягѣ, съ коварною цѣлію извести ихъ. Но добродѣтель и невинная покорность бѣдной жертвы всегда торжествуютъ надъ жестокими замыслами мачихи, которая за свое зло расплачивается обыкновенно жизнію, когда возвратившійся издалека отецъ узнаетъ объ опасностяхъ, которымъ подвергалась его бѣдная сирота.

Въ другихъ сказкахъ злая вѣдьма, оклеветавъ молодую жену въ глазахъ мужа, заставляетъ его погубить или выгнать изъ дома супругу (беременную или съ новорожденными дѣтьми) и жениться на ней (вѣдьмѣ); иногда же вѣдьма своимъ колдовствомъ удаляетъ молодую хозяйку съ дѣтьми, обращая ихъ въ пернатыя существа, а между тѣмъ сама принимаетъ образъ жены, для того, чтобы жить съ ея мужемъ. Но чародѣйныя дѣти бѣдной изгнанницы ростутъ не по днямъ, а по часамъ, и какъ ни старается вѣдьма погубить ихъ, но и тутъ добродѣтель торжествуетъ, и отецъ узнаетъ дѣтей, а потомъ черезъ нихъ и бѣдную мать, убиваетъ вѣдьму и заживаетъ по прежнему съ своей женой. Эти падчерицы и изгнанницы всѣ постоянно носятъ на себѣ символическія признаки своей свѣтлой космогонической божественности. Бѣдной падчерицѣ помогаетъ въ заданныхъ ей урокахъ покойная мать въ видѣ коровы (постоянная эмблема земли у всѣхъ народовъ древности); но когда мачиха, узнавъ объ этой коровѣ, ея зарѣзываетъ, изъ костей ея, схороненныхъ дочерью, выростаетъ серебряное дерево съ золотыми яблочками, поддающимися только одной бѣдняжкѣ, вслѣдствіе чего король и узнаетъ объ ней и окончательно женится на бѣдной сиротѣ. Въ сказкѣ Три вьюноши рождаетъ Ивану-богатырю жена его дѣтей «по локтю ручки въ золотѣ, по колѣно ножки въ серебрѣ, по бокамъ часты звѣзды, во лбу ясный мѣсяцъ, на затылкѣ красное солнце»; но злыя сестры родильницы замѣняютъ ихъ щенятами, и разсерженный супругъ приказы-

(*) Wensig Westslav Maerchenschaz, стр. 23.

ваетъ невинную жену закласть въ каменный столбъ (гробъ) (*). Обыкновенно же оборачиваетъ злая вѣдьма нашу героиню въ бѣлую уточку, лебедушку, или серебряную голубку, что все одинаково указываетъ на Сербскую бѣлую Вилу съ преобладающимъ въ ней значеніемъ божества водяной стихіи. Если перевести смыслъ этихъ сказокъ на простой языкъ, то мы скажемъ, что мачиха—зимняя природа какъ ни старается извести плодотворную силу земной произрастительности (дѣти земли), весна беретъ свое, мачиха—зима гибнетъ, и супругъ—солнце открываетъ снова свои страстныя объятія покинутой имъ на время супругѣ, то есть землѣ.

Въ позднѣйшихъ былинахъ нашей исторической эпохи выразилась таже мысль въ противоположной формѣ жены, выходящей за-мужъ отъ живаго мужа, стихійнаго богатыря свѣта, уѣхавшаго на долгое время въ дальнія страны на богатырскіе подвиги. Сюда же относится по видимому и пѣснь: «Князь Романъ жену потерялъ», въ которой князь, зарѣзавъ свою жену неизвѣстно почему, но вѣроятно вслѣдствіе клеветы, скрываетъ это убійство отъ дочери своей Анны Романовны, которая дознается истины черезъ сизаго орла; орелъ приноситъ ей бѣлую ручку съ золотымъ перстнемъ, по которой она и находитъ все тѣло матери у береговъ быстрой Смородины рѣки. Хотя въ этой пѣснѣ мать уже не воскрешается, какъ въ древнѣйшихъ сказкахъ, но отыскиваніе ея тѣла въ водѣ, появленіе орла, и вообще вся обстановка этого отрывка прямо указываетъ на древнѣйшую его тему, породившую и сказку про Ивашку Челнока, про Царевича Козленка и сестрицу его Аленушку, и всѣ вообще Германскія преданія о лебединыхъ рыцаряхъ, и Славянскія о бѣлыхъ лебедяхъ и уточкахъ (**).

Во всѣхъ этихъ типахъ героиня разсказа соединяетъ въ

(*) Худякова, вып. I, стр. 89; Аѳанасьева, вып. VI, стр. 356 и 358.

(**) Аѳанасьева, Рус Сказки, вып. 1, стр. 4 и 5; Буслаева, Рус. Нар. Поэзія, ч. 1, стр. 315.

себѣ идею земли съ олицетвореніемъ влажной стихіи—воды, какъ главнѣйшаго начала всякой земной произрастительности. Олицетвореніе же земли въ образѣ злой мачихи, или старой вѣдьмы-колдуньи, въ нашей Русской народной фантазіи, сосредоточилось въ особенности въ Бабѣ-Ягѣ, въ ея позднѣйшей формѣ—уродливой и страшной людоѣдки.

По аттрибутамъ и признакамъ этого миѳическаго существа, мы чуть ли не положительно можемъ считать Бабу-Ягу за стихійное изображеніе вѣтра, какъ помощника весенняго возрожденія природы, почему и Баба-Яга, въ ея древнѣйшемъ проявленіи, какъ вѣтра весенняго періода, постоянно доброжелательна къ стихійнымъ богатырямъ, а съ другой стороны, какъ разрушительная буря и грозная зимняя мятель, она же переходитъ въ злую вѣдьму

Въ лѣсахъ болѣе всего слышится шумъ вѣтра, и Баба-Яга живетъ постоянно въ лѣсу и имѣетъ голосъ сердитый—вѣроятно намекъ на тотъ же шумъ. Фантастическое ея жилище на курьихъ ножкахъ, повертывающееся, подобно мельницѣ, по обычному приговору: «избушка, избушка стань къ лѣсу задомъ, а ко мнѣ передомъ»,—явная связь Бабы-Яги съ конемъ-вѣтромъ и ковромъ-самолетомъ, которыми она снабжаетъ своихъ любимцевъ; ея табуны, конные заводы и богатыя конюшни, наконецъ способность самой летать по воздуху, что совершается съ большимъ шумомъ, такъ что издали слышенъ полетъ ея: «Баба-Яга, костяная нога, въ ступѣ ѣдетъ, пестомъ погоняетъ, помеломъ слѣдъ заметаетъ» (ср. послѣдній стихъ съ выраженіемъ: метелица, мететъ),—вотъ болѣе или менѣе главнѣйшіе признаки ея стихійнаго значенія.

Вѣроятно, въ значеніи зимней мятели и вообще зимы представляется Баба-Яга колдуньей-людоѣдкой, подобно классическому миѳу о Сатурнѣ, съѣдающемъ собственныхъ дѣтей. Но если въ нашихъ сказкахъ Яга съѣдаетъ своихъ дѣтей, то это уже позднѣйшая прикраса разсказчика, желавшаго насолить чѣмъ-нибудь злой вѣдьмѣ; но дочери Бабы-Яги въ этомъ случаѣ только замѣна спасенной жертвы, какъ

камень, проглоченный Сатурномъ. Значеніе же спасеннаго сына его переходитъ у насъ на бѣдную сиротку, или украденнаго вѣдьмой Ивашку, олицетворяющихъ собою стихію свѣта и теплоты, которыхъ зима напрасно старается проглотить и уничтожить.

Нельзя еще не замѣтить, для полной характеристики Бабы-Яги, что она всегда представляется замужней старухой, хотя мужъ ея намъ неизвѣстенъ, и у ней три дочери Ягишни, вѣроятно раздѣляющія съ матерью стихійное ея значеніе вѣтра, бури и мятели. Яга также представляется постоянно въ какихъ-то родственныхъ отношеніяхъ съ Кощеемъ безсмертнымъ, Адомъ Адовичемъ и другими грозными олицетвореніями зимняго солнца, почему и можно предположить, что, по космогоническому преданію, Баба-Яга въ значеніи земли, въ эпоху зимняго отдыха природы, полагалась супругой чародѣйнаго супостата нашихъ свѣтлыхъ богатырей. Такимъ образомъ, изъ божества вѣтра и воздушной стихіи Баба-Яга переходитъ въ лицо тождественное съ мачихой-колдуньей, олицетворяющей зимнее состояніе земли, въ противоположность свѣтлой героинѣ лѣтняго плодородія. Сама же героиня, какъ мы видѣли, выше, выражая собою идею земли вообще, въ свою очередь распадается также на два типа пассивнаго и активнаго полугодія, такъ что личность падчерицы и вообще угнетенной красавицы-невольницы совпадаетъ отчасти съ значеніемъ самой угнетательницы ея, вѣдьмы-мачихи, тогда какъ въ тоже время она служитъ ей антитезисомъ.

VII.

Послѣ солнца и земли играютъ, по видимому, самую важную роль, въ космогоническихъ вѣросознаніяхъ нашихъ предковъ, вѣтеръ и воздушная стихія вообще.

Въ мірѣ физическомъ теплые весенніе вѣтры много вспомоществуютъ къ скорѣйшему растаянію снѣговъ и развитію растительной жизни; а первая громовая буря—знакъ окон-

чательнаго торжества теплыхъ дней. Вотъ почему и въ классическомъ миѳѣ о рожденіи Вакха, мать его Семела (отъ Санскритскаго shima, снѣгъ) умираетъ отъ появленія Юпитера во всей его славѣ, то есть отъ перваго весенняго грома (*).

У насъ первый громъ и первый дождь встрѣчаются народными повѣрьями съ радостными причитаньями, какъ вѣрные признаки начавшейся весны. По Сербской миѳологіи Дамiоновича (**), приписывается въ супруги бога вѣтра Посвиста богиня весны Хора, которая, по имени своему, прямо указываетъ на Хорса, нашего Славянскаго Сатурна.

Вѣтеръ воскрешаетъ нашего Деміурга, Егорія Храбраго:

Отъ свята града Ерусалима
Поднималися вѣтры буйные:
Разносило пески рудожелтые,
Поломало гвозди полужёные,
Разнесло щиты дубовые,
Разметало доски желѣзныя.
Выходилъ Егорій на святую Русь;
Завидѣлъ Егорій свѣту бѣлаго,
Обогрѣло его солнце красное (***).

Иванъ же царевичь выносится на свѣтъ Божій изъ мрачныхъ подземныхъ царствъ миѳическимъ орломъ, служащимъ, какъ и птица вообще, и всѣ фантастическіе звѣри, одаренные крыльями, явнымъ олицетвореніемъ вѣтра; точно также приноситъ сизый орелъ княжнѣ Аннѣ Романовнѣ бѣлую ручку ея убитой матери, чтобы она могла отыскать ея тѣло.

Въ сказкѣ о Ѳедорѣ Тугаринѣ разсказывается, что онъ имѣлъ трехъ сестеръ: «Сдѣлалась буря, такой вѣтеръ, что Боже упаси, и слышитъ онъ голосъ: отдай за меня сестру свою старшую, а не то твою хату переверну и тебя убью; выводитъ Ѳедоръ сестру свою на крыльцо, ухватило ее вѣт-

(*) Nork. Sistem der Mithologie. Leipzig, 1850, стр. 10.

(**) Вѣра древности, стр. 164.

(***) Пѣсни Кирѣевскаго, стр. 7.

ромъ, заревѣло, загудѣло да и унесло ее». Потомъ онъ такимъ же образомъ отдалъ другихъ сестеръ своихъ за-мужъ за градъ и за громъ. Въ сказкѣ о Марьѣ Марьишнѣ Иванъ царевичъ точно также выдаетъ сестеръ своихъ за орла, сокола и ворона: онѣ гуляютъ въ саду, вдругъ набѣгаетъ туча, и изъ нея налетаетъ на дѣвицу птица-женихъ и уноситъ ее съ собою. Наконецъ, въ Хорватской сказкѣ того же содержанія сестеръ героя крадутъ солнце, мѣсяцъ и вѣтеръ. Также есть и Русская сказка, гдѣ отецъ отдаетъ дочерей своихъ за солнце, мѣсяцъ и за ворона вороновича, который явно также замѣняетъ здѣсь воздушную стихію.

Въ приведенныхъ варіантахъ помогаютъ, позднѣе, зятья нашему герою своей вѣщей мудростію, и воскрешаютъ его отъ смерти живою и мертвою водою.

Въ сказкѣ о Иванѣ Кручинѣ выведены конь-вѣтеръ и конь-молніе; царевна-лягушка поручаетъ буйнымъ вѣтрамъ заданные ей тестемъ уроки; въ Сербской сказкѣ, наконецъ, является прямо вѣтеръ, подъ образомъ бурой кобылы: «to je bila bura ili veter» (*). Въ нашихъ Русскихъ сказкахъ и историческихъ былинахъ этотъ образъ—наша «сивка бурка, вѣщая коурка» Ивана дурачка, и «бурочка косматочка троелѣточка» Ивана гостинаго сына. Богатырскій конь Добрыни Никитича и Ильи Муромца также встрѣчается иногда подъ названіемъ бурочки; но и безъ этого эпитета легко узнается тотъ же конь нашихъ стихійныхъ героевъ по обычнымъ эпическимъ пріемамъ его: «Конь бѣжитъ, земля дрожитъ.... конь подъ нимъ, какъ бы лютый звѣрь.... конь осержается, отъ земли отдѣляется, выше лѣса стоячаго, пониже облака ходячаго, горы и долы межъ ногъ пропускаетъ, мелкія рѣки хвостомъ заметаетъ.... за рѣку онъ броду не спрашиваетъ, котора рѣка цѣла верста, а скачетъ онъ съ берегу на берегъ». Конь Ильи Муромца первый скокъ даетъ на пятнадцать верстъ, а третьимъ скачкомъ подъ Черниговъ градъ становится. Въ Валахской сказкѣ конь, спасающій героиню

(*) Буслаева, Р. Н. Поэзія, ч. I, стр. 339; также Аѳанасьева, Рус. сказки, вып. 2, стр. 181.

отъ преслѣдующаго ея дракона, спрашиваетъ у своей всадницы: какъ летѣть ему, быстротою вѣтра или мысли?

Въ одной изъ нашихъ сказокъ снабжаютъ сестры Яги удальца-молодца конями съ двумя, четырьмя и шестью крылами (*). По древнѣйшему преданію, добывался, по видимому, богатырскій бурка изъ подземелья, гдѣ онъ заключенъ былъ за чугунными дверями съ 12 замками (такъ, напримѣръ, сказка о Иванѣ крестьянскомъ сынѣ), или его выслуживать приходилось у Бабы-Яги пастьбой ея табуновъ; доставался онъ тогда нашему герою еще маленькимъ жеребенкомъ, но стоило покормить его три дня на зарѣ травой, пропитанной медвяной росою, жеребенокъ возрасталъ и становился добрымъ богатырскимъ конемъ. Этотъ эпическій пріемъ сохранился и въ позднѣйшихъ нашихъ пѣсняхъ, указывая собою на могущество соединенныхъ силъ стихій влаги и огня, изображенныхъ здѣсь росою и зарею.

Говоритъ Илья своему батюшкѣ:

> Купи ты мнѣ жеребенка шолудиваго,
> Корми его тестомъ пшеничнымъ и пой сытой медовою,
> Выводи кататься по три зари, по три утренія.

А Ивану гостиному сыну заказываетъ самъ бурочка-косматочка: «Только меня води, по три зари медвяною сытой пой и сорочинскимъ пшеномъ корми». Сивку-бурку вызываетъ Иванъ дурачекъ изъ лѣсу молодецкимъ посвистомъ, богатырскимъ покликомъ. Обыкновенно же всадникъ, выбирая коня изъ конюшни царя-отца или Бабы-Яги, кладетъ руку на жеребца, и только тотъ, который отъ такой тяжести не спотыкнется, а только заржетъ, тотъ ему и вѣрный слуга (лубочная сказка объ Ильѣ Муромцѣ). Богатырскій сивка-бурка постоянно сравнивается съ волкомъ въ выраженіи: «а конь подъ нимъ какъ бы лютый звѣрь», а въ сказкѣ Жаръ-Птица прямо замѣняется крылатымъ сѣрымъ волкомъ; волкъ же, какъ хищный и кровожадный звѣрь, принадлежитъ, по миѳическимъ по-

---

(*) Аѳанасьева, Р. сказки, вып. 2, стр. 79 и 181. Крылатые кони встрѣчаются также и въ Сербскихъ эпическихъ пѣсняхъ.

нятіямъ древности, къ служителямъ зловредной силы Аримена и Тифона Египетскаго. У насъ на Руси много преданій о волкахъ небесныхъ, крадущихъ солнце и луну во время затменія(*); волкъ обычный оборотень упырей и колдуновъ—Волкодлаковъ. Вообще этотъ переходъ коня въ лютаго волка указываетъ намъ на переходъ благотворнаго вліянія весенняго вѣтра въ зловредное его значеніе осеннихъ и зимнихъ бурь и мятелей.

Когда въ сказкѣ о Марьѣ Марьишнѣ Еракскій король, узнавъ о ея бѣгствѣ съ Иваномъ царевичемъ, спрашиваетъ у своего вѣщаго коня, добытаго у Бабы-Яги: можно ли будетъ догнать бѣглецовъ? конь отвѣчаетъ: пусть пашню спашутъ, хлѣбъ посѣютъ, да сожнутъ, да смолотятъ, да пиво сварятъ, да пиво выпьютъ, тогда будетъ время въ погонь ѣхать. Здѣсь явное указаніе какъ на время года, когда совершается бѣгство Маріи съ ея любимцемъ—до пашни, т. е. раннею весною, такъ и на время ихъ разлуки, когда наварится пиво, что народнымъ обычаемъ бываетъ всегда у насъ осенью.

Богатырскій конь-вѣтеръ постоянно добывается изъ подземелья, или отъ Бабы-Яги, происходя, такимъ образомъ, изъ зимняго періода, почему онъ, какъ конь, имѣетъ много сходства и съ огненнымъ змѣемъ (олицетвореніемъ зимняго царства): «Зрякаетъ бурка по туриному, шипъ пускаетъ по змѣиному, изъ ушей дымъ столбомъ, изъ ноздрей пламя пышетъ». Это прямо ужъ конь не православнаго богатыря, а супротивника его Тугарина Змѣевича.

Впрочемъ, такое смѣшеніе значеній пало на долю не одного огненнаго коня, но и самого его всадника Тугарина. Русскій богатырь Алеша Поповичъ, побѣдитель Тугарина Змѣевича, замѣняетъ его значеніе въ полюбовныхъ своихъ похожденіяхъ; съ другой стороны, въ сказкѣ Өедоръ Тугаринъ(**),

---

(*) Зооморфическія божества, Аөанасьева, Отеч. Записки 1862 г.

(**) Не Өедоръ ли Тиронъ, о которомъ существуетъ пѣснь въ изд. Кирѣевскаго. Еще упоминается въ одной сказкѣ на ряду съ Добрыней и Ильей Муромцемъ (Аөанасьева сказки, вып. 2, стр. 9) про богатыря Өедора Лыжникова.

это имя замѣняетъ собою обычнаго Ивана царевича, такъ что Тугаринъ является здѣсь побѣдителемъ змѣя, когда, напротивъ, имя Ѳедора переходитъ въ позднѣйшихъ былинахъ (объ Иванѣ Годиновичѣ) на Литовскаго царскаго сына, для котораго измѣняетъ Настасья Дмитровна своему супругу, подобно какъ Апраксеевна, жена Владиміра, влюбляется въ Алешу Поповича, такъ что и Алеша и Ѳедоръ оба играютъ здѣсь роль Огненнаго змѣя, Идолища, Кощея, Тугарина, Еракскаго короля и прочихъ олицетвореній зимняго періода. Кромѣ Бабы-Яги и огненнаго коня Тугарина Змѣевича, выразился еще зловредный моментъ воздушной стихіи въ образѣ Соловья-Разбойника, плѣненнаго и убитаго Ильею Муромцемъ. Что Соловей-Разбойникъ птица—человѣкъ (крылатый), на то указываетъ не только его имя, но и гнѣздо его на девяти дубахъ; живетъ онъ, подобно Бабѣ-Ягѣ, въ непроѣзжихъ лѣсахъ, и, подобно богатырскому коню, «пускаетъ шипъ по змѣиному, зрякаетъ по звѣриному» (по туриному), и однимъ могучимъ посвистомъ своимъ убиваетъ онъ все, что ни пробѣгаетъ или пролетаетъ около его гнѣзда. Этотъ свистъ ничто иное, какъ эпическое изображеніе бури; отсюда и имя Славянскаго бога вѣтра и бури — Посвистъ или Похвистъ. Народное суевѣріе съ свистомъ вообще соединяетъ какое-то понятіе нечистой силы: кто безъ нужды свиститъ, самъ себѣ бурю на голову насвистываетъ, завѣряютъ наши старожилы.

VIII.

Зимнее полугодіе, съ своими длинными ночами, морозами и безплодпымъ отдыхомъ всякой земной произрастительности у всѣхъ народовъ древности соединяло въ себѣ понятіе враждебной разрушительной силы: смерти, мрака и безплодія. Изъ этого періода освобождается природа весною возрожденіемъ, воскресеніемъ всего плодотворнаго, свѣтлаго, добраго и жизненнаго. Эти понятія равно относятся и къ

землѣ и ея произрастительности, какъ и къ небесному свѣтилу, свѣтящему весною съ новой *яростію,* съ новымъ плодотворящимъ жаромъ. Вотъ почему всѣ боги солнца рождаются отъ ночи и мрака, выходятъ изъ темныхъ пещеръ на небесное свое царствованіе, какъ новое солнце, послѣ зимняго солнцеповорота, постепенно освобождается отъ долгихъ ночей зимняго полугодія. Индѣйскій Шива родился на горѣ Меру въ пещерѣ, называемой Ниша, почему онъ, между прочими именами, встрѣчается и подъ названіемъ Дева-Ниша; точно также родился въ пещерѣ острова Наксоса Греческій Вакхъ, и въ пещерѣ острова Крита воспитывался, скрытый отъ отца своего, Зевесъ. Великій Персидскій Деміургъ Митрасъ почитался сыномъ священной горы Алборда; въ символической пещерѣ убиваетъ онъ быка Абудада, хранителя сѣмянъ всего живущаго, и эта пещера, гдѣ находится быкъ, ничто иное, какъ зима. Изъ нея выходитъ солнце при зодіакальномъ знакѣ быка, кровію котораго Митрасъ оплодотворяетъ весною землю (*). Если обратимся къ нашимъ Русскимъ сказкамъ и былинамъ, мы увидимъ Добрыню убивающимъ въ бѣлокаменной пещерѣ лютаго Змѣя-Горынчища и освобождающимъ изъ плѣна свою тетку, прекрасную Марью Дивовну. Также Ѳедоръ Тиронъ —

Во тѣ во пещеры бѣлы каменныя,
Онъ увидѣлъ свою родиму матушку
У двенадсяти зміюношевъ на съѣденіи;
Сосутъ ея груди бѣлыя:

Точно также освобождаетъ, по разнымъ варіантамъ собственно одинакой сказки, Иванъ царевичъ трехъ плѣнныхъ царевенъ изъ подземнаго царства Огненнаго царя или многоглаваго змѣя. Это подземное царство раздѣляется обыкновенно на три: мѣдное, серебряное и золотое; входъ въ это царство закрывается огромнымъ камнемъ, который только наисильнѣйшій богатырь въ состояніи съ мѣста

(*) Guigneaut: Religions de l'antiquité, III, стр. 355.

сдвинуть. Большею частію, при самомъ выходѣ изъ подземелья, по лукавству своихъ старшихъ братьевъ, Иванъ вторично низвергается въ пропасть; но тутъ всегда находится къ услугамъ его какая-нибудь чародѣйная птица, которая выноситъ его на своихъ крыльяхъ на землю Русскую. Есть одна сказка, въ которой Иванъ царевичъ самъ, до совершеннаго возраста своего, воспитывается въ каменныхъ палатахъ, лишенныхъ дневнаго свѣта.

Вообще палаты, какъ противоположность чистаго воздуха сада и поля, принимаютъ отчасти значеніе темной и мрачной темницы; такими являются палаты подземныхъ царствъ, и тѣ, гдѣ содержатся плѣнныя красавицы—

Свѣтъ Наталья Збородовична;
Сидитъ она во высокомъ теремѣ,
Сидитъ, заперта двумя дверями,
Она замкнута тремя ключами;
Ее красно солнушко не огрѣетъ
И буйны вѣтры ее не обвѣютъ,
Ясной соколъ мимо терема не пролетитъ,
На добромъ конѣ мимо молодецъ не проѣдетъ.

Или въ другомъ мѣстѣ:

Сидитъ Афросинья въ высокомъ терему
За тридесять замками булатными;
Буйны вѣтры не вихнутъ на нее,
Красное солнце лица не печетъ;
Двери у палатъ были желѣзныя,
А крюки, пробои по булату злачены.

Въ другихъ сказкахъ блужданія Ивана царевича по подземельямъ замѣняются непроѣзжими дорогами чрезъ безконечные дремучіе лѣса, гдѣ, вмѣсто прекрасныхъ царевенъ, помогаютъ ему и указываютъ путь три сестры Бабы-Яги.

Точно также и Илья Муромецъ пролагаетъ себѣ путь «чрезъ тѣ лѣса Брынскіе», гдѣ царствуетъ Соловей-Разбойникъ. На ряду съ пещерами, подземельями и лѣсами, въ одина-

комъ съ ними символическомъ значеніи, являются въ нашихъ пѣсняхъ глубокіе погреба, а иногда колоды бѣлодубовыя. Такъ Егорія Храбраго

Посадили во глубокъ погребъ:
Закрывали досками желѣзными,
Задвигали щитами дубовыми,
Забивали гвоздями полужёными,
Засыпали песками рудожелтыми.

Въ Германо-Славянскихъ преданіяхъ, змѣи и драконы, обитающіе въ пещерахъ, хранятъ въ нихъ большія богатства, лежатъ на ложахъ чистаго золота. У насъ злато-серебро прозывается змѣиною крылицею; также въ нашихъ былинахъ глубокіе погреба всегда наполнены несмѣтными сокровищами, а именно: золотомъ и серебромъ.

Позднѣе, подъ вліяніемъ обыденной жизни, получили, конечно, эти погреба значеніе кладовыхъ; но первобытное ихъ значеніе глубже, и искать его слѣдуетъ въ тождествѣ ихъ съ бѣлокаменными змѣиными пещерами. Также получилъ глубокій погребъ значеніе темницы Ставра боярина, и даже Илью Муромца запираетъ разгнѣвавшійся Владиміръ въ глубокіе погреба. Точно также, по варіанту о Дунаѣ Ивановичѣ, Литовскій царь, отецъ княгини Опраксіи (будущей жены Владиміра), разгнѣванный сватовствомъ Дуная, закричалъ:

Ай же вы, Татаровья могучіе!
Возьмите Дуная за бѣлы руки,
Сведите Дуная во глубокъ погребъ,
И заприте рѣшотками желѣзными,
Досками дубовыми,
И засыпьте песками рудожелтыми;
И пусть-ка во Литвы погоститъ,
Во погребу посидитъ (*).

Наконецъ былина про Потыка или Потока Михайла Ива-

(*) Рыбникова пѣсни, стр. 151 и 181.

новича разсказываетъ намъ, какъ онъ живой сошелъ въ могилу съ трупомъ жены своей Авдотьи Лиховидьевны:

И тутъ Потокъ Михайло Ивановичъ
Съ конемъ и сбруею ратною
Опустился въ тоежъ могилу глубокую
И заворочали потолокомъ дубовымъ
И засыпали песками желтыми.

Тутъ въ могилу пришелъ змѣй, Потыкъ его убилъ, помазалъ имъ тѣло жены своей, и тѣмъ возвратилъ ей жизнь; по другому варіанту, онъ змѣя послалъ за живой и мертвой водою, и ею воскресилъ Марью Бѣлаго Лебедя; по этому варіанту (*), онъ, по смерти жены, приказалъ сколотить домовище великое, чтобы въ одно домовище двоимъ лечь, а по другому—

„Сдѣлайте (приказываетъ Потыкъ) колоду бѣлодубовую,
Чтобы двумъ въ колоды стоя стоять,
А двумъ въ колоды сидя сидѣть,
И двумъ въ колоды лежа лежать".
Къ той колодѣ приплыла змѣя подземельная
И проточила колоду бѣлодубовую
И ладала ссоть тѣло мертвое (**).

Колода бѣлодубовая—обычное эпическое выраженіе для гроба; въ такомъ значеніи принимается колода и у Нестора. Точно также въ другихъ пѣсняхъ читаемъ:

И по славныя по матушкѣ Пучай-рѣкѣ
Плыветъ-то колода бѣлодубовоя:
На этой колоды бѣлодубовой,
Сидѣла на ней бѣлая лебедушка

Или:

Смотритъ: плыветъ на другой сторонѣ колода бѣлодубовая,
И взмолилася Марья той колодѣ бѣлодубовой:
Ой же ты колода бѣлодубовая,

(*) Рыбникова пѣсни, стр. 206, 209 и 218.

(**) Вспомнимъ выраженіе: змѣя подколодная.

Перевези же меня чрезъ быстру рѣку.
Да выйду на святую Русь.

По случаю этой послѣдней пѣсни замѣчаетъ г. Буслаевъ: «Извѣстно, что древнѣйшій обрядъ похоронъ совершался спущеніемъ мертвеца на воду въ ладьѣ. На чемъ, вѣроятно, основывается древне-Чешское выраженіе: идти до навы, т. е. до корабля» (*). Не этимъ ли объясняется выраженіе: «и приплывала змѣя подземельная», по первому взгляду носящее въ себѣ странное противорѣчіе, такъ что можно бы предположить, что колода, въ которой сидѣлъ Потыкъ съ трупомъ жены своей, была спущена на воду.

Между многоразличными разсказами про убіеніе Ивана богатыря своими братьями, есть также и то преданіе, что, разрѣзавъ его тѣло на мелкія части, они положили его въ смоляную бочку и бросили въ море (**). Это невольно напоминаетъ намъ убійство Озириса, котораго тѣло, положенное въ ящикъ, брошено было Тифономъ въ Нилъ; ящикъ выплылъ въ море и присталъ къ Финикійскому берегу города Библоса. Про этотъ ящикъ разсказывается, что Тифонъ велѣлъ его изукрасить чрезвычайно изящно и богато, и сталъ имъ хвастаться на одномъ пиру, на которомъ присутствовалъ и Озирисъ, и тутъ же объявилъ Тифонъ, что подаритъ его тому, кому придется по мѣркѣ; всѣ стали по очереди ложиться въ ящикъ, но пришелся онъ по мѣркѣ одному Озирису, для котораго и былъ приготовленъ; какъ только Озирисъ улегся въ немъ, Тифонъ захлопнулъ крышу и бросилъ ящикъ въ Нилъ. Замѣчательно, что въ Русской нашей былинѣ (***) попадается на пути двумъ богатырямъ, Святогору и Ильѣ Муромцу, большой гробъ:

(*) Рус. Нар. Поэзія, ч. I, стр. 427.

(**) Марья Марьевна. Сказки, изд. 1838 г. у Евреннова, въ Москвѣ, стр. 531.

(***) Рыбникова пѣсни, стр. 40.

Наѣхали путемъ-дорогою на великій гробъ,
На томъ гробу подпись подписана:
„Кому суждено въ гробу лежать,
Тотъ въ него и ляжетъ“.
Легъ Илья Муромецъ:
Для него домовище и велико, и широко.
Ложился Святогоръ богатырь:
Гробъ пришелся по немъ.
Говоритъ богатырь таковы слова:
„Гробъ точно про меня дѣланъ.
Возьми-тко крышку, Илья,
Закрой меня“.

Въ сказкѣ Три вьюноши оклеветанная супруга закладывается въ столбъ каменный, съ окошечкомъ для подачи пищи, а по другимъ варіантамъ зарывается въ мать-сыру землю до пояса; подобному же наказанію подвергается отъ каликъ перехожихъ и Касьянъ Михайловичъ за наведенную на него напраслину со стороны княгини Апраксеевны. Есть, наконецъ, и Хорутанская сказка, по которой герой, подстерегшій купавшихся Вилъ, взятъ былъ ими и посаженъ въ дупло, гдѣ кормили онѣ его сахаромъ (*).

Всѣ эти заточенія въ мрачные погреба, закапыванія и закладыванія въ землю, столбы или колоды, низверженія въ подземныя пропасти и плѣненія въ мрачныхъ пещерахъ — многоразличныя иносказанія одной коренной мысли: соннаго отдыха земной природы, и охлажденія солнечныхъ лучей во время зимняго періода.

Туже мысль выражаетъ убіеніе нашего Ивана царевича братьями, разрѣзавшими его тѣло на мелкія части, что вполнѣ уподобляетъ его смерть съ древнѣйшимъ преданіемъ объ Озирисѣ и Адонисѣ. Въ Греческомъ миѳѣ Уранъ изуродывается прежде, чѣмъ низвергается съ своего небеснаго престола, а часть его тѣла, упадшая въ море, порождаетъ богиню любви (Венеру), и точно тѣмъ же эротиче-

(*) Буслаева, Рус. Нар. Поэзія, ч. 1, стр. 346.

скимъ представленіемъ становится Нилъ эмблемою всеоплодотворяющаго Озириса. Въ Валахской скаскѣ о Флоріанѣ, растерзанное на тысячи кусковъ, тѣло его разбрасывается около озера, гдѣ купающіяся ночью Вилы находятъ его сердце въ самой водѣ, собираютъ по берегу остальныя части его тѣла, и тѣмъ возвращаютъ ему жизнь.

Возвращенный къ жизни подобнымъ же образомъ, Иванъ царевичъ обыкновенно восклицаетъ: какъ долго я спалъ! И дѣйствительно, чародѣйный, непробудный сонъ принадлежитъ въ нашихъ сказкахъ къ эпическимъ пріемамъ, выражающимъ собою сонъ природы зимой до извѣстной указанной минуты ея весенняго пробужденія.

Въ одной Сербской сказкѣ герой ея, разлученный съ своей невѣстой чародѣйствомъ злой колдуньи, доѣхалъ до одного озера, гдѣ каждый день купались девять павнъ, между которыми скрывалась и его возлюбленная; но когда онѣ прилетали, на царевича нападалъ непробудный сонъ: восемь павнъ купались, а одна садилась къ нему на коня, миловала царевича, но не могла его добудиться. Въ стихѣ о Елизафетѣ прекрасной, спасенной Егоріемъ отъ лютаго морскаго звѣря, читаемъ:

Тогда молодая прекрасная,
Змѣя лютаго испугалась,
Не посмѣла разбудить Егорія храбраго;
Она плакала зѣло рыдала,
Обронила свою слезу святому на бѣло лицо,
Отъ того святой просыпается, и пр.

Тотъ же самый случай встрѣчается и въ нашихъ простонародныхъ сказкахъ, напримѣръ: Марѳа царевна (*), чтобы разбудить, при появленіи змѣя, заснувшаго на колѣняхъ ея Ивана царевича, принуждена ножичкомъ ранить его въ щеку, чѣмъ и узнаетъ позднѣе своего избавителя, по оставшемуся шраму на лицѣ его. Въ другой

(*) Аѳанасьева, Рус. сказки, вып. II, стр. 56.

же сказкѣ о Фенисто-ясно-соколъ-перушкѣ, царевна ѣздитъ добывать своего улетѣвшаго соколъ-перышка (царевича). Ей нужно увидать его одного ночью, чтобы онъ призналъ ее; но онъ въ своемъ царствѣ женатъ на другой, и приходится нашей царевнѣ проситься у супруги его переночевать въ его опочивальнѣ, на что супруга три ночи сряду соглашается изъ-за чародѣйныхъ подарковъ, но царь такъ крѣпко спитъ, что наша героиня только на третью ночь въ состояніи его добудиться.

Космогоническому значенію пробужденія героя отъ чародѣйнаго сна соотвѣтствуетъ и такъ называемый *сидень* Ильи Муромца и Ивана крестьянскаго сына въ лубочной сказкѣ подъ этимъ заглавіемъ (*). Сидень именно лишеніе всякаго движенія и совершенное безсиліе и онѣменіе, изъ коего разомъ выходитъ Илья на богатырскіе свои подвиги.

Сну и сидню соотвѣтствуетъ также и отъѣздъ на дальніе ратные подвиги, и всякаго рода удаленія и разлуки. Мачиха старается погубить свою падчерицу во время отъѣзда купца, мужа ея, на дальнюю ярмарку; жена Добрыни Никитича за-мужъ идетъ за Алешу Поповича во время отлучки супруга; въ отсутствіе Марьи Марьишни (а въ Сербской сказкѣ—соотвѣтствующей ей Вилы) освобождается закованный у ней Огненный царь неосторожнымъ непослушаніемъ царевича и увлекаетъ съ собою Марью Марьишню.

Во всѣхъ этихъ преданіяхъ о сидняхъ, плѣнѣ и временной смерти, нельзя не обратить вниманія на явное содѣйствіе водяной стихіи при возвращеніи жизни или свободы. Живая и мертвая вода сростаютъ члены ростерзаннаго Ивана царевича; Илью Муромца калики перехожіе тѣмъ излечиваютъ отъ тридцатилѣтняго сидня, что заставляютъ его испить ковшикъ воды, и съ каждымъ новымъ ковшикомъ выростаетъ и богатырская сила нашего героя. Совершенно тоже расказывается и про Ивана крестьянскаго сына въ упомянутой выше лубочной сказкѣ, когда въ другомъ варі-

---

(*) Пѣсни Кирѣевскаго, вып. 3, стр. XXIII.

антѣ чародѣйный старичекъ поитъ царевича виномъ, и тѣмъ одаряетъ его неимовѣрной силой. Этотъ же старикъ представленъ въ началѣ сказки закованнымъ въ темницѣ у отца царевича; онъ проситъ черезъ окошечко тюрьмы у проходящаго Ивана дать ему напиться, и выпивъ поданную ему воду, вдругъ освобождается отъ оковъ и плѣна. Точно также и Еракскаго короля (Огненнаго царя) застаетъ Иванъ во дворцѣ жены своей Марьи Марьишни окованнымъ девятью обручами, которые всѣ распадаются, какъ только царь вкушаетъ поданной ему Иваномъ воды. Царевичъ Флоріанъ (Валахской сказки) и соотвѣтствующій ему въ Русскихъ сказкахъ Иванъ Водовичъ, оба зарождаются отъ чародѣйной воды, выпитой ихъ матерями. Въ сказкѣ Настасья Адовна, преслѣдованный тестемъ своимъ Иванъ богатырь оборачивается въ прудокъ, а жена его въ уточку; супругъ лягушки добываетъ ее въ мокромъ болотѣ, а Михайло Потыкъ Ивановичъ встрѣчаетъ свою суженую на морѣ въ видѣ бѣлаго лебедя. Понятіе о землѣ и ея плодородіи постоянно связывается, такимъ образомъ, съ понятіемъ влажной стихіи воды и сырости, отъ чего вѣроятно и наше эпическое выраженіе: мать сыра земля.

Во снѣ и смерти, сиднѣ и разлукѣ, чувствуется какой-то свыше предназначенный неминуемый срокъ. Яснѣе выражается это въ сказкѣ о царевнѣ лягушкѣ, которая, когда мужъ сжигаетъ ея лягушачью шкурку, прямо упрекаетъ его за то, что не могъ дождаться уже близкаго времени, когда бы она сама сложила съ себя этотъ уродливый видъ, и въ наказаніе его нетерпѣнія восклицаетъ: теперь ищи меня за тридевять земель, и разлучается съ нимъ.

Какъ лягушачья шкурка скрываетъ человѣческій образъ Василисы, такъ въ Дѣвѣ-Лебедѣ человѣческая ея форма зависитъ отъ бѣлой ея сорочки или золотой цѣпи: если, во время ея купанія въ рѣкѣ лебедемъ, украсть эту сорочку, или чародѣйную цѣпь, то Дѣва-Лебедь уже навсегда должна оставаться въ этомъ пернатомъ видѣ.

Чрезвычайно любопытно сравнить съ этимъ повѣрьемъ

приведенный професоромъ Буслаевымъ разсказъ старинной Французской легенды XIII зѣка: Lai du Bisclavaret. Бисклаваретомъ называется въ Британіи человѣкъ, оборачивающійся въ волка (Волкодлакъ). Такимъ Бисклаваретомъ былъ нѣкій богатый баринъ Британіи; когда онъ, по любви своей къ женѣ, признался ей въ этой тайнѣ, и она ласками своими выманила отъ него, гдѣ онъ оставляетъ, при оборотѣ, свое человѣческое платье, она украла это платье, и мужу ея пришлось бы навсегда оставаться волкомъ, если бы стеченіемъ обстоятельствъ онъ не былъ взятъ ко двору короля, гдѣ велъ себя весьма тихо, и только два раза показалъ свою волчью натуру, бросившись разъ на мужа жены своей (вышедшей замужъ послѣ кражи платья), а другой разъ на самую жену свою, у которой откусилъ носъ. Послѣдній случай возбудилъ подозрѣнія; ее подвергли допросамъ о кончинѣ ея перваго мужа, и, узнавъ всю правду, вытребовали отъ нея его платье, и тѣмъ Бисклаварету возвратили прежній человѣческій образъ (*).

Всѣ эти преданія указываютъ намъ на оборотень, какъ на простое переряженіе; дѣйствительно, оборотень есть ничто иное, какъ чародѣйное переряженіе человѣка въ звѣря. Почему, въ космогоническомъ смыслѣ своемъ, въ нашихъ сказкахъ оборотень имѣетъ съ переряженіемъ одинакое значеніе. Царь Китоврасъ, оборачивающійся каждую ночь въ звѣря, днемъ снова принимаетъ человѣческій образъ; златовласый царевичь Димитрій мѣняется одеждой съ пастухами и надѣваетъ на голову воловій пузырь для того, чтобы скрыть свое царское происхожденіе; Алеша Поповичъ мѣняется одеждами съ каликой перехожимъ, чтобы подъ этимъ платьемъ неожиданно напасть на Тугарина Змѣевича. Воскресшій Иванъ царевичъ и возвращающійся домой Добрыня Никитичъ, оба являются подъ видомъ каликъ и нищихъ на царскомъ пиру, гдѣ празднуется свадьба ихъ женъ. Наконецъ, и принятіе на себя Иваномъ богатыремъ вида необтесаннаго дурачка, крестьянскаго сына, все тотъ же имѣетъ смыслъ сна, сидня, или переряживанія другихъ сказокъ.

(*) Буслаева, Рус. Н. П., ч. I, стр. 345. П. 3.

Роскошно-цвѣтущая земля лѣтняго періода *оборачивается* зимою въ безплодную снѣжную равнину, а солнце скрываетъ, подъ темнымъ покровомъ ночи и пасмурныхъ и короткихъ зимнихъ дней, оплодотворяющую силу жаркихъ лучей своихъ, вотъ главный символическій смыслъ всѣхъ этихъ, между собою тождественныхъ, иносказаній одной общей космогонической истины.

Едва ли не отсюда произошли и обрядныя наши святочныя переряживанья, совпадающія съ древнимъ праздникомъ зимняго солнцеповорота. Римскія Сатурналіи были праздникомъ рабовъ, гдѣ господа въ эти дни служили своимъ рабамъ: это, если можно такъ выразиться, такое же нравственное переряженіе жизни на выворотъ. Замѣчательно также, что главныя переряженія нашихъ святокъ состоятъ или въ надѣваніи платья на выворотъ, или переряженіи мужчинъ въ женщинъ, и наоборотъ, Есть народное повѣрье, что въ день зимняго солнцеповорота солнце наряжается въ праздничный сарафанъ и кокошникъ, изъ чего не слѣдуетъ заключать, чтобы солнце почиталось въ древней Руси женскаго рода (*); это, напротивъ, тотъ же обрядъ переряживанія жизни на выворотъ, заставляющій мужчинъ надѣвать сарафаны, господъ прислуживать рабамъ своимъ, а волкодлаковъ мѣнять свой человѣческій образъ на волчій.

И такъ, пещеры, подземелья и могилы, временная смерть, сонъ и сидень, отъѣздъ, оборотень и переряживаніе, въ смыслѣ нашихъ миѳическихъ преданій—однозначащія аллегорическія формы одной общей мысли, одного общаго явленія ночи и зимняго отдыха природы, которымъ противопоставляются, какъ ихъ антитезисы, всѣ символы и эмблемы свѣта и жизни, дня и лѣта.

(*) Сахарова, Сказанія Рус. народа, ч. II, кн. 7, стр. 69.

IX.

Олицетвореніемъ дня и лѣта въ нашихъ сказочныхъ преданіяхъ служитъ все свѣтлое, блестящее и пылающее, также какъ и эпитеты огня и свѣта—красный и бѣлый цвѣтъ, красное солнце, бѣлый свѣтъ. Солнце изображается у насъ въ колесницѣ, запряженной бѣлыми конями; всѣ божества солнца и свѣта, въ благотворномъ его вліяніи на землю, изображаются бѣлыми, какъ напр. Сербскія бѣлыя Вилы и западно-Славянскій Бѣлбогъ. Но главной эмблемой солнца служатъ постоянно оружіе и золото, сила и храбрость, блескъ (слава) и богатство. Въ нашихъ Русскихъ сказкахъ въ особенности отозвалось значеніе золота (*). Оно своимъ блескомъ, какъ огонь своимъ жаромъ, олицетворяетъ идею солнца, почему этотъ металлъ въ тѣсной связи и съ огнемъ. Къ золоту, по подобію его съ огнемъ, относятся выраженія сухаго (т. е., изсушающаго) и краснаго, и объ немъ употребляется глаголъ горѣть (золото горитъ), почему и птица златокрылая (по Германскому преданію) у насъ получила имя Жаръ-Птицы, а золотое ложе, на которомъ лежитъ драконъ, на Нѣмецкомъ языкѣ называется Feuerabett; напротивъ, загадка: чернецъ-молодецъ по колѣно въ золотѣ стоитъ—означаетъ горшокъ въ жару.

Связь золота съ огнемъ объясняетъ намъ и связь его съ огненными змѣями, хранителями подземныхъ кладовъ и щедрыхъ раздатчиковъ денегъ (золота) своимъ приверженцамъ. Отсюда, быть можетъ, и баснословныя богатства нашихъ богатырей объясняются тѣмъ, что значеніе золота переходитъ отчасти и на другіе металлы, драгоцѣнные камни и на деньги вообще. «Що горитъ безъ пламени?» отвѣтъ—«гроши», т. е. деньги.

Замѣчательно при этомъ, что эти богатства, какъ видѣли выше, постоянно хранятся, у нашихъ баснословныхъ богачей, въ глубокихъ погребахъ, какъ у змѣевъ они находятся въ бѣлокаменныхъ пещерахъ Золото, зарытое въ мрачныхъ

(*) О золотѣ въ значеніи солнца см. Аѳанасьева ст. въ Архивѣ Калачова, кн. II, отд. VI, стр. 10, и кн. III того же Архива.

пещерахъ (представителей зимняго періода), лишенное своего блеска и пользы относительно человѣка, есть тотъ же миѳъ солнечныхъ лучей, плѣненныхъ мракомъ и холодомъ ночи и зимнихъ морозовъ.

Въ юго-Славянскихъ сказкахъ принимаютъ иногда самыя свѣтила—солнце, мѣсяцъ и звѣзды—непосредственное участіе въ дѣйствіяхъ разсказа; у насъ же на Руси сохранились отъ этого древнѣйшаго преданія только не многіе обломки въ повѣрьяхъ о царственныхъ палатахъ и золотой колесницѣ солнца, да еще въ дѣтской пѣсни, гдѣ солнце представляется выглядывающимъ изъ окошечка:

Солночко, солночко,
Выгляни въ окошечко,
Твои дѣтки плачутъ, и проч.

Наконецъ, попадаются въ сказкахъ солнечные города и подсолнечныя царства, государства. Это страна вѣчнаго свѣта, вѣчнаго дня и лѣта, куда постоянно стремится нашъ Русской Деміургъ, черезъ темные лѣса и мрачныя подземелья; тутъ находитъ онъ и возлюбленную красавицу, и живую и мертвую воду, и златогриваго коня, и яблоки золотые, и жаръ-птицу, которые ничто иное, какъ признаки и эмблемы одного и того же понятія о теплѣ и свѣтѣ.

Въ этомъ-то золотомъ царствѣ дня и лѣта и тѣ чудныя палаты, которыя намъ описываетъ пѣснь:

Хорошо въ теремахъ изукрашено:
На небѣ солнце—въ теремѣ солнце,
На небѣ мѣсяцъ—въ теремѣ мѣсяцъ,
На небѣ звѣзды— въ теремѣ звѣзды,
На небѣ заря—въ теремѣ заря
И вся красота поднебесная.

Въ позднѣйшемъ примѣненіи своемъ къ прославленію домохозяевъ измѣняется тотъ же мотивъ на пѣснь:

...Три терема стоятъ:
Первый теремъ—красно солночко,
Второй теремъ—ясный мѣсяцъ,

Третій теремъ—часты звѣзды.
Первый теремъ—хозяинъ въ дому,
Второй теремъ—хозяюшка въ дому,
Третій теремъ—малыя дѣтки, и пр.

Подобно какъ въ приведенной выше пѣснѣ солнце представляется выглядывающимъ изъ окошечка, соотвѣтствуетъ этому представленію въ былинахъ косящатое окошечко, изъ котораго выглядываетъ то Владиміръ красное солнышко Кіевскій, то царевна красна-дѣвица. Окно собственно *око* дома; черезъ него проникаютъ первые лучи восходящей зари во мракъ каменной палаты, точно также какъ заря филологически сродна *взору*, то есть: заря—первый взглядъ восходящаго солнца, почему, по Голубиной книгѣ, заря произошла отъ очей Божіихъ. Преслѣдуемый Вѣдьмой, Иванъ царевичъ подъѣзжаетъ къ терему солнечной сестрицы: «Солнце, солнце, отвори оконце», взываетъ онъ; солнцева сестрица отворила окно и царевичъ вскочилъ въ него вмѣстѣ съ конемъ (*). Царевна-лягушка, призывая себѣ на помощь буйные вѣтры, отворяетъ окно и черезъ окно даетъ свои чародѣйныя приказанія. Вообще окно есть переходный пунктъ отъ мрака къ свѣту.

Такимъ же выходомъ изъ баснословныхъ подземелій на свѣжій воздухъ и Божій свѣтъ является нерѣдко зеленый садъ, какъ противоположность запертыхъ, душныхъ палатъ, и постоянно служитъ эмблемой вѣчно-цвѣтущей природы—весны и лѣта.

Уже въ Греческой миѳологіи встрѣчаемъ мы знаменитый садъ Гесперидовъ съ золотыми яблоками, охраняемыми страшнымъ дракономъ Ладонъ, котораго Геркулесъ принужденъ былъ убить для того, чтобы овладѣть чародѣйнымъ яствомъ; точно также и въ нашихъ сказкахъ охраняетъ (или крадетъ) эти плоды жаръ-птица или многоглавый змѣй, котораго побѣждаетъ нашъ туземный богатырь Иванъ царевичъ. Въ этихъ садахъ находятся и выходы изъ подземныхъ царствъ

(*) Аѳанасьева сказки, вып. 6, стр. 282.

вѣчнаго мрака, и сады эти являются, такимъ образомъ, какъ бы выходомъ изъ грознаго періода зимы и холода на свѣжій весенній воздухъ и плодотворную теплоту свѣтящаго солнца.

Весна неразрывно связывается въ понятіяхъ человѣка съ любовію, въ обширномъ смыслѣ всеоплодотворяющей жизненной силы; вотъ почему сказочная геройня такъ настойчиво просится у своихъ родителей въ садъ погулять... но вдругъ набѣгаетъ туча, слетаетъ орелъ или соколъ и увлекаетъ съ собою красавицу:

По саду, саду зеленому,
Ходила гуляла молода княжна
Марѳа Всеславьевна.
Она съ камени скочила на лютаго на змѣя;
Обвивается лютый змѣй около чобота зеленъ-сафьянъ,
Около чулочика шелкова,
Хоботомъ бьетъ по бѣлу стегну—
А втапоры княгиня поносъ понесла.

Еще яснѣе выражается значеніе сада въ Валахской сказкѣ, приведенной г. Буслаевымъ (*): королевская дочь въ ней представляется такой несказанной красотой, что, гуляя по саду, цвѣты передъ ней наклонялись, птички въ кустахъ благоговѣйно замолкали, и даже рыбы выплывали изъ воды, чтобы полюбоваться ею; разъ въ этомъ саду незнакомая женщина подала ей букетъ душистыхъ цвѣтовъ; возвратившись домой, она поставила ихъ въ воду, и вода отъ нихъ приняла пурпурный цвѣтъ, съ золотыми и серебряными искрами; она выпила эту воду, и отъ нея забеременила богатыремъ Флоріаномъ. Менѣе баснословенъ является разсказъ Марѳы Петровны, въ пѣснѣ о Михайлѣ Казариновѣ, о ея похищеніи тремя Татарами; но все же и въ этой пѣснѣ лежитъ въ основѣ тоже преданіе:

Я вечоръ гуляла въ зеленомъ саду (говоритъ она)
Съ своей матушкой-сударыней,

(*) Рус. Н. П., ч. I, стр. 125.

Какъ издалека изъ чиста поля, какъ черные вороны,
Налетывали, набѣгали тутъ три Татарина-наѣздника,
Полонили меня красну-дѣвицу.

Соловей Будимировичъ выстраиваетъ свои чудесные терема въ саду Запавы Путятевны, его невѣсты, а Димитрій царевичъ, подъ именемъ дурака Плеша Плешовича, ломаетъ старые и созидаетъ новые сады въ одну ночь.

Саду, по видимому, соотвѣтствуетъ, въ космогоническомъ значеніи свѣта и плодородія, широкое раздолье чистаго поля и заповѣдные луга, куда ѣздятъ наши Кіевскіе богатыри стрѣлять гусей, бѣлыхъ лебедей для княженецкаго стола; на этомъ чистомъ полѣ встрѣчается и бѣлъ-шатеръ, гдѣ отдыхаютъ наши молодцы, а иногда и застаютъ спящихъ своихъ обручницъ-супротивницъ, которыхъ они берутъ за бѣлы руки и везутъ прямо въ Кіевъ-градъ принять чудные вѣнцы и попировать у ласковаго князя Владиміра.

Конечно, много еще въ мірѣ нашихъ простонародныхъ сказокъ для насъ непонятнаго и необъяснимаго, много эмблемъ и аллегорій, еще нами не разгаданныхъ; но если вѣренъ взглядъ нашъ на древнѣйшее значеніе Русской сказки вообще, мы убѣждены, что чѣмъ болѣе станетъ расширяться кругъ нашихъ свѣдѣній по этой части народныхъ преданій, тѣмъ яснѣе и тверже выступятъ передъ нами основныя начала ихъ космогоническаго миѳа. Къ этому разоблаченію миѳическаго смысла древнихъ сказокъ не мало содѣйствовать могутъ и филологическія изслѣдованія, и весьма вѣроятно, что многіе предметы, имена и сверхъестественные образы сказочнаго міра только и могутъ быть объяснены путемъ сравнительнаго языковѣденія. Такъ, напримѣръ, появленіе Кіевскаго князя Владиміра въ Голубиной книгѣ и въ былинахъ исторической эпохи объясняется словосозвучіемъ его имени съ древнѣйшимъ божествомъ нашего язычества Волотомъ или Волосомъ. Мы убѣждены, что и преимущественное употребленіе имени Ивана для обозначенія сказочнаго героя, дурачка и царевича, не чистая случайность, не

капризъ народнаго воображенія, но имѣетъ свою причину также въ какомъ-нибудь словосозвучіи этого имени съ древнѣйшимъ прозвищемъ бога-богатыря солнечныхъ лучей. Самыя слова богатырь и богъ въ близкомъ филологическомъ сродствѣ между собою, такъ что, подобно какъ въ языкѣ, такъ и въ самомъ разсказѣ богатырь замѣняетъ бога, и имя Ивана замѣняетъ вѣроятно личное имя забытаго божества.

Только новые труды и открытія по этой части народности нашей могутъ доказать, со временемъ, на сколько основательно и вѣрно данное нами въ этой статьѣ объясненіе древнѣйшаго, кореннаго значенія Русскихъ сказокъ и былинъ.

ИВАНЪ ЦАРЕВИЧЪ

МОГУЧІЙ РУССКІЙ БОГАТЫРЬ (*).

Типъ народнаго богатыря Ивана царевича стоитъ на рубежѣ періода доисторическаго миѳа и эпохи опредѣлившейся уже народной жизни. Онъ прямое божество дня и свѣта древняго язычества, и въ тоже время въ немъ чувствуется православный Русскій богатырь Владимірскаго эпоса; въ немъ слышится отголосокъ древнѣйшей басни про Озириса, Вакха и Адониса, и въ тоже время онъ и представитель Русскаго земства со всѣми его сословными подраздѣленіями.

Эпическая былина выросла на почвѣ сказочнаго миѳа, вставляя въ рамки древнѣйшаго баснословнаго разсказа свои частныя народныя преданія и историческія воспоминанія. Цѣль и смыслъ древнѣйшаго преданія—изъявленіе какой-нибудь міровой стихійной истины, выраженной иносказательно подъ оболочкою подвиговъ и приключеній баснословныхъ героевъ. Но какъ скоро человѣкъ забываетъ этотъ символическій смыслъ древняго миѳа, онъ примѣняетъ памятную

(*) Въ 1852 году была нами напечатана, въ Москвитянинѣ, статья подъ этимъ заглавіемъ; но изданіе многочисленныхъ новыхъ сказокъ гг. Аѳанасьева и Худякова, также какъ и драгоцѣнныя замѣтки про Ивана царевича г. Безсонова, помѣщенныя въ 3-мъ и 4-мъ выпускѣ пѣсенъ собранія Кирѣевскаго, вынудили насъ эту статью совершенно передѣлать.

ему основную ткань разсказа къ дѣйствительности его бытовой народной и исторической жизни, и тотъ же разсказъ принимаетъ въ его глазахъ совершенно новый смыслъ и новое значеніе. Такое постепенное измѣненіе цѣли и значенія общаго разсказа и примѣненіе его къ новымъ понятіямъ и стремленіямъ развивающагося человѣчества оставляютъ необходимо и на самомъ разсказѣ несомнѣнные признаки его видоизмѣняющейся жизненности.

Собственно такъ называемая сказка происходитъ въ тридевятомъ царствѣ, въ тридесятомъ государствѣ, и слѣдовательно тѣмъ самымъ и лишена уже не только географической опредѣленности, но даже и всякой народности. Самыя дѣйствія и дѣйствующія лица этихъ сказокъ, представляя только общую форму и наружный образъ человѣка и его земной жизни, лишены всякой особенности быта и вѣроисповѣданія, нравовъ и обычаевъ, времени и мѣстности, и все же въ этомъ неопредѣлившемся общечеловѣческомъ разсказѣ уже чувствуется отчасти переходный путь къ позднѣйшимъ повѣствованіямъ о православныхъ богатыряхъ Русскаго земства, въ самомъ имени сказочнаго героя Ивана царевича и въ прозвищѣ его могучимъ Русскимъ богатыремъ.

Древнѣйшая обстановка Ивановскихъ преданій носитъ на себѣ признаки кочевой жизни звѣролова, незнакомаго еще съ осѣдлостію земледѣльческаго быта. Иванъ часто нанимается въ конюхи и пастухи, онъ разъѣзжаетъ по дремучимъ лѣсамъ, кормится звѣриной охотой и сторожитъ табуны Бабы-Яги; но рѣшительно нигдѣ не является пахаремъ, хотя и носитъ часто прозвище крестьянскаго сына. Только въ не многихъ сказкахъ встрѣчаются темные намеки на плодоводство и огородничество, какъ-будто указывая намъ этимъ, что плодоводство у насъ явилось раньше земледѣлія. Въ особенности играютъ важную роль въ этихъ разсказахъ яблоки, хотя и золотыя, а иногда и отцовскій горохъ, которыхъ Иванъ по ночамъ сторожитъ отъ разныхъ чудесныхъ журавлей, жаръ-птицъ и другихъ баснословныхъ животныхъ. Есть еще и разсказы про чудесные сады, которые герой нашъ иногда

въ одну ночь разсаживаетъ (*), или гдѣ растутъ разные чародѣйные золотые и серебряные плоды.

Какъ только осѣдлость получаетъ полную историческую свою опредѣленность и сказка замѣняется эпическою былиною, общій типъ Ивана царевича распадается на множество полуисторическихъ личностей, выражающихъ собою всѣ особенности сословій и мѣстностей Русскаго земства. Былина передаетъ намъ народныя воспоминанія о нашей древнѣйшей исторіи, — воспоминанія, вознесенныя иногда въ поэтическую область фантазіи, съ ея произвольной исторіей и географіей. Но самыя эти погрѣшности нашей поэзіи противъ вѣрности фактовъ содержатъ въ себѣ много поучительнаго для насъ, указывая на тѣ славные періоды нашей народной жизни, которые живѣе другихъ удержались въ памяти Русскаго человѣка; и свидѣтельствуя въ тоже время, своими поэтическими анахронизмами, о самой жизни этихъ героическихъ пѣсенъ, измѣненіями и прибавками, сдѣланными въ нихъ народомъ подъ вліяніемъ извѣстныхъ фактовъ нашей исторіи.

Такъ, при появленіи христіанства, древнѣйшій миѳическій смыслъ разсказа замѣняется новымъ: торжествомъ христіанства надъ неискорененнымъ еще язычествомъ, олицетвореннымъ народной фантазіей въ образѣ чуда морскаго или огненнаго змѣя. Понятно, что, при такомъ направленіи, величавая личность нашего перваго православнаго князя затмила собою всѣ прочія позднѣйшія княжескія личности и поглотила ихъ въ себѣ, такъ что имя Владиміра (**) сосредоточило въ себѣ понятіе княжеской власти

(*) См. сказку про Димитрія царевича у Худякова, вып. 1. Слово садъ всегда принимается у насъ въ народѣ въ значеніи сада плодоваго, такъ что здѣсь объ англійскихъ паркахъ и рѣчи быть не можетъ.

(**) Весьма любопытно было бы въ подробностяхъ сравнить наши Владимірскія эпопеи съ преданіями объ Артюровскомъ кругломъ столѣ и Французскими романами XII вѣка про Карла Великаго, извѣстными подъ именемъ *Romans Karlowingiens*, потому что Карлъ, подобно нашему Владиміру, сосредоточилъ въ себѣ всѣ поэтическія воспоминанія о воинственныхъ предпріятіяхъ всего Карловингскаго рода, и въ особенности Карла Мартела и его сраженій съ невѣрными Арабами Испаніи. Но любимый предметъ этихъ рома-

всего до-Московскаго періода и владычества Кіева надъ другими удѣлами. Когда же, въ позднѣйшее время, Россіи пришлось бороться уже не съ туземнымъ язычествомъ, но съ иновѣрными иноплеменцами, когда вопросъ религіозный слился съ вопросомъ политическимъ и защита православія слилась съ защитою народной независимости, тогда и Владиміръ съ его сподвижниками встрѣтились лицомъ къ лицу съ Татарщиной, Литвой и Польшей: именемъ жены Лжедимитрія названа любовница Добрыни, и самъ Владиміръ беретъ себѣ жену въ Золотой Ордѣ. Отсюда эти странныя смѣшенія въ нашихъ пѣсняхъ Татарскаго съ Польскимъ и магометанства съ католицизмомъ и язычествомъ, какъ напримѣръ:

Я умру за вѣру христіанскую,
Не буду вѣровать латынскую,
Латынскую, бусурманскую,
Не буду молиться богамъ твоимъ кумирскимъ,
Не поклонюсь твоимъ идоламъ!...

Что касается географіи нашихъ пѣснопѣвцевъ, она не всегда вѣрнѣе исторіи. Иванъ гостиный сынъ ѣдетъ водою изъ

новъ—вымышленное завоеваніе Іерусалима Карломъ Великимъ и побѣды его надъ Арабами Востока. Изъ одного этого факта можно легко судить о томъ, какъ мало заботились авторы этихъ романовъ объ исторической вѣрности. Тоже самое замѣтить можно и на счетъ ихъ географическихъ познаній. Такъ въ романѣ Ферабра городъ Константинополь переносится на югъ Франціи, и вообще весьма затруднительно отыскивать въ этомъ романѣ мѣстности, хотя главная его основа и опирается на историческомъ фактѣ сраженія Ронсево (Ronsevaux). Замѣчательно, что Карлъ въ этихъ романахъ только центръ, соединяющій вокругъ себя всѣхъ различныхъ героевъ, но нисколько самъ не главное лицо этихъ разсказовъ, въ которыхъ онъ, то вспыльчивъ и гнѣвенъ, то довѣрчивъ и простодушенъ, играетъ иногда весьма незавидную роль, хотя и постоянно окружается всѣмъ блескомъ и могуществомъ своего высокаго сана. Окружающіе его герои (богатыри?) взяты всѣ изъ исторіи, хотя часто сверхъестественныя ихъ дѣянія и не имѣютъ въ себѣ ничего историческаго. Но эта сверхъестественность не вѣроподобныхъ вымысловъ поэта прощалась ему суевѣрнымъ вѣкомъ, какъ скоро удалые подвиги его рыцарей обращались противъ язычниковъ или поклонниковъ Магомета, и, подъ этимъ условіемъ, насылать своего героя противъ невѣрныхъ мусульманъ, могъ авторъ романа смѣло приписывать ему самые невозможные и неестественные подвиги и дѣянія. Смотри Histoire de la poésie provensale par C. Fauriel. Paris, 1846, ч. 2 и 3, romans Carlowingiens.

Новгорода въ Муромъ, Васька Буслаевъ на корабляхъ своихъ прямо отправляется черезъ Каспійское море въ Іерусалимъ; но за всѣмъ тѣмъ много и здѣсь поучительнаго на счетъ географическихъ свѣдѣній о старой Руси. Илья Муромецъ изъ Карачаева направляетъ путь свой въ Кіевъ чрезъ тѣ лѣса Брынскіе, чрезъ тѣ грязи Смоленскія (?), заѣхалъ онъ въ темные лѣса, а за тѣми лѣсами стоитъ чуденъ градъ Черниговъ.

А и вырублю Чудь бѣлоглазую,
(говоритъ въ другомъ мѣстѣ Добрыня)
Прекрочу Сорочину долгополую,
А и тѣхъ Черкесъ Пятигорскихъ,
И тѣхъ Колмыковъ съ Татарами,
Чюкши всѣ и Алюторы.

Наконецъ, какой поражающій отголосокъ темнаго воспоминанія о первобытной доисторической колыбели Славянскаго народа въ сказочныхъ сношеніяхъ нашихъ богатырей съ царствомъ Индійскимъ.

Вообще эти пѣсни — не дотронутая руда богатѣйшихъ матеріаловъ для изученія нашего древняго быта, отъ княжескихъ хоромъ до простой избы крестьянина; въ особенности же неоцѣненны эти сокровища относительно статистики и исторіи торговли и путей сообщенія древнѣйшаго періода нашей народной самобытности.

Всякій богатырь—представитель не только извѣстнаго сословія нашего древняго общества (*), но и извѣстной страны обширной Россіи. Илья Муромецъ почти постоянно представляется очищающимъ прямоѣзжія дороги въ пустыхъ и темныхъ лѣсахъ, и Соловей-Разбойникъ является здѣсь какъбудто предкомъ знаменитыхъ разбойниковъ Муромскихъ лѣсовъ; Садко, Васька Буслаевъ, Соловей Будимировичъ—первые бурлаки нашихъ широкихъ рѣкъ; богатъ и хвастливъ Галичанинъ, хитеръ Ростовецъ Алеша, торговля и барышъ

(*) См. замѣчанія А. С. Хомякова на пѣсни Кирѣевскаго въ 1 т. Моск. Сборника на 1852 г.

главная цѣль, а богатство главное достоинство Новогородцевъ. Такимъ образомъ, каждый городъ—Кіевъ, Новгородъ, Галичъ, Краковъ, Черниговъ, Муромъ, Ростовъ и село Рязань, имѣютъ своихъ особенныхъ представителей (*).

Но возвратимся къ Ивану царевичу. Варіантовъ общаго преданія о немъ безчисленное множество: въ Сахаровскомъ спискѣ Русскихъ сказокъ (изд. 1838 г.) насчитывается ихъ до двѣнадцати; сказки изданія Степановской и Евреиновской типографій почти всѣ безъ исключенія принадлежатъ къ тому же разряду; и въ новѣйшихъ изданіяхъ Аѳанасьева и Худякова большая половина разсказовъ также прямо или косвенно относятся къ общему Ивановскому миѳу, не говоря уже о множествѣ изустныхъ варіантовъ, еще не попавшихъ въ печать. Наконецъ, сюда же относятся и эпическія пѣсни объ Иванѣ гостиномъ сынѣ, Иванѣ Годиновичѣ и Ванькѣ Удовкинѣ (у Рыбникова).

Конечно, встрѣча въ сказкѣ имени Ивана не доказываетъ еще, чтобы эта сказка непремѣнно относилась къ Ивану царевичу; но намъ еще ни разу не случалось, при встрѣчѣ имени Ивана, не отыскать тутъ же и несомнѣнные признаки разбираемаго нами преданія. Не всегда Иванъ какой-нибудь сказки одно лицо съ царевичемъ; но, по созвучію именъ, народная фантазія постоянно придаетъ соименному герою царевича нѣкоторыя изъ характеристическихъ чертъ послѣдняго; почему и всякую подобную сказку мы въ правѣ причесть къ числу Ивановскихъ былинъ. Къ нимъ принадлежатъ, съ другой стороны, и тѣ сказки, которыя, по своей обстановкѣ, прямо относятся къ общему типу, хотя имя героя утратилось вовсе или замѣнилось другимъ. Такъ, напримѣръ, сказки про Петра или Димитрія царевича, про Ѳедора Тугарина, Фролку Сидня, Ѳому Беренникова, или, наконецъ, безъименнаго мо-

(*) Въ отношеніи географическихъ и историческихъ данныхъ нашихъ пѣсенъ и повѣрки ихъ, ссылаемся на подробныя изслѣдованія изданія пѣсенъ Кирѣевскаго собранія, вып. IV, стр. 14, и указатель именъ, стр. 165—181.

лодца-удальца, всѣ, по содержанію своему, прямо относятся къ Ивану царевичу, котораго имя здѣсь, явно по ошибкѣ, замѣнено именемъ одного изъ старшихъ братьевъ царевича, или, быть можетъ, даже его врага и супротивника, какъ указываетъ отчасти на то прозвище Тугариново, принадлежащее, какъ извѣстно, знаменитому Змѣевичу, убитому Алешей Поповичемъ.

Какъ стихійное божество свѣта, Иванъ царевичъ самъ или рождающіяся отъ него дѣти представляются при рожденіи по колѣно ноги въ золотѣ, по локоть руки въ серебрѣ, на лбу ясный мѣсяцъ, по косицамъ мелки звѣзды, на затылкѣ красно солнце.

Какъ божество плодородія и производительной силы, вообще царевичъ неразрывно связывается съ героиней-невѣстой или супругой въ одно андрогиническое цѣлое, котораго одна половина мужское проявленіе активной творческой силы свѣта и тепла, олицетворенной въ образѣ царевича, а другая половина женская пассивная воспріимчивость земли, выраженная въ лицѣ героини разсказа. Вотъ почему и влажная стихія, относясь болѣе къ качествамъ и свойствамъ земной производительности, въ особенности ярко отразила свое всемогущественное вліяніе на женскую дополнительную половину Русскаго богатыря, отъ чего и постоянныя метаморфозы нашихъ сказочныхъ героинь въ утокъ, лебедей, а иногда даже и лягушекъ.

Основная черта миѳическаго разсказа—борьба благотворныхъ стихій съ враждебной разрушительной силой, и спасеніе земной природы отъ всеуничтожающаго и мертвящаго зла мрака и холода, а иногда и наоборотъ—изсушительнаго зноя. Но и въ этой враждебной силѣ все тѣже двѣ основныя стихіи огня и воды, олицетворившіяся, въ этомъ ихъ злокачественномъ значеніи, въ образахъ огненныхъ и водяныхъ царей и змѣевъ, похищающихъ нашихъ сказочныхъ героинь въ свои подземныя пещеры или вытребывающихъ ихъ *на съѣденіе, на смертное потребленіе.*

Главная характеристическая черта всѣхъ Ивановскихъ

сказаній, это проявленіе богатырской силы и царскаго предназначенія героя только въ извѣстный данный моментъ, до котораго эти свойства скрываются подъ видомъ простаго крестьянскаго сына, дурачка и сидня, какъ въ женской половинѣ своей красота и мудрость царевны скрыта отъ насъ подъ личиной существа пернатаго или водяной гадины. Мы достаточно опредѣлили въ предыдущей статьѣ, о космогоническомъ значеніи Русскихъ сказокъ, основную идею этого миѳа, и возвратимся къ нему еще разъ при сравненіи позднѣйшихъ богатырей исторической эпохи съ ихъ сказочнымъ первообразомъ.

Для полнаго опредѣленія преданія, вспомнимъ еще здѣсь, какъ о чудесныхъ свойствахъ коня-вѣтра, оставившаго, подобно своему хозяину, неизгладимые слѣды своего значенія и въ позднѣйшихъ богатырскихъ былинахъ Владимірскаго эпоса, такъ и о двойственномъ типѣ героинь, представительницъ земной природы въ плодотворной произрастельности лѣтняго періода и въ безплодномъ снѣ ея зимняго отдыха. Первому періоду (какъ видѣли мы въ предыдущей статьѣ) соотвѣтствуетъ храбрая амазонка, дѣвица-вольница, или премудрая чародѣйная царь-дѣвица, второму же—слабая и угнетенная дѣвица-плѣнница, приносимая въ жертву страшнымъ морскимъ чудовищамъ и грознымъ царямъ змѣямъ(*).

До сихъ поръ всѣ эти главныя черты древнѣйшаго преданія имѣютъ въ основѣ своей одинъ исключительный космогическій смыслъ—принадлежность всего человѣчества, въ которомъ христіанское и преимущественно простонародно-Русское имя Ивана какъ-будто указываетъ намъ, если можемъ такъ выразиться, на первый шагъ древнѣйшаго преданія къ его позднѣйшимъ проявленіямъ въ эпическихъ пѣсняхъ жизни исторической. Дѣйствительно, какъ имя Ивана, такъ и прочія христіанскія имена героевъ и героинь нашихъ сказокъ какъ-будто

(*) Въ Скандинавской Volsunge Saga встрѣчаются тѣже два типа—въ мудрой и воинственной Брунгильдѣ (отъ Bruni—латы) и смиренной сестрѣ ея Бекгильдѣ (отъ слова beckbank—скамья, потому что сидитъ дома); почему нельзя не сравнить ихъ съ двумя сестрами нашей былины о свадьбѣ Владиміра и Дуная Ивановича, Настасіи и Офросиніи.

уже подразумѣваютъ въ себѣ, въ умѣ разскащика, православную вѣру и Русскую народность, и прямо указываютъ на замѣненіе ими древнѣйшихъ, нынѣ забытыхъ, языческихъ наименованій. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что герои враждебной силы сохранили эти языческія прозвища или обмѣняли ихъ, подъ вліяніемъ Татарскаго ига и борьбы съ Польшей, на мусульманскія, а иногда и Польскія (*), когда олицетворенія благотворныхъ стихій носятъ постоянно имена христіанскія и по преимуществу народныя. Подобное замѣненіе древнѣйшихъ именъ вытекаетъ, очевидно, изъ особаго воззрѣнія благочестивой Русской старины, для которой все чужое, не Русское и не православное, казалось нечистымъ и враждебнымъ, и лишалось даже отчасти, въ ея глазахъ, всякаго человѣческаго достоинства, чествуясь нерѣдко прозвищемъ собаки, въ антитезисъ человѣка, т. е. православнаго и Русскаго по преимуществу.

Имя Ивана (**) самое любимое и употребительное въ нашемъ простонародьи и чаще всякаго другаго въ немъ встрѣчается; не даромъ зовемъ мы извощиковъ ваньками, не даромъ и въ пѣсняхъ и пословицахъ чаще всего попадается это имя для означенія купца или крестьянина, когда, напротивъ, въ нашихъ лѣтописяхъ, въ до-Московскомъ періодѣ, оно почти и не встрѣчается; почему и предположить можно, что оно было долгое время исключительной принадлежностію низшихъ классовъ нашего древняго общества. Между многочисленными свидѣтельствами о древней привязанноси простаго народа къ сему имени, мы приведемъ здѣсь только одну слышанную нами и мало извѣстную пословицу, выра-

---

(*) См. всѣ эти имена въ Прибавленіи къ IV выпуску пѣсенъ Кирѣевскаго, стр. 135—164.

(**) Замѣчательно, что между героями Артюрова Table ronde попадается имя Yvain или Owen, схожее съ Иваномъ, а въ Бретанскихъ сказкахъ встрѣчается дурачекъ Передуръ, который позднѣе дѣлается однимъ изъ знаменитыхъ рыцарей и богатырей того края (Villemarque, Contes de la Bretagne). Объ Иванѣ царевичѣ упоминается и въ сказкѣ объ Еруслане Лазаревичѣ, какъ о сильномъ Русскомъ богатырѣ; а въ сказкѣ о Бархатѣ Королевичѣ премудрая Василиса, наряжаясь въ мужское платье, выдаетъ себя также за Ивана царевича.

жающую вполнѣ всю любовь Русскаго человѣка къ имени Ивана: «Горе мужъ Григорій, лучше хоть болвана да Ивана».

Замѣчательно, что̀ какъ и въ сказкахъ суженая Ивана большею частію носитъ имя Маріи, такъ и въ пѣсняхъ и приговорахъ народъ постоянно любитъ соединять эти два имени; такъ, напримѣръ, названіе цвѣтка Иванъ да Марья. Сюда также относятся и многія пѣсни и пословицы: Иванъ въ дуду играетъ, а Марья съ голоду умираетъ; Иванъ былъ въ Ордѣ (?), а Марья вѣсти сказываетъ; Иванъ Марьи не слушаетъ, и пр. и пр.

Какъ нынче Иванъ съ Марьею
За однимъ столомъ сидятъ,
Какъ нынче Иванъ съ Марьею
Все одни яства ѣдятъ.

Или:

Иванъ да Марья
На горѣ купалыся,
Гдѣ Иванъ купався,
Тамъ вода колыхався,
Гдѣ Марья купалыся,
Тамъ трава растилалыся.

Замѣтимъ еще, что какъ въ нашихъ миѳическихъ преданіяхъ имя Ивана слилось и отождествилось съ прозвищемъ Купалы,—въ купальныхъ пѣсняхъ, въ особенности въ Малороссіи, весьма часто слышится соединеніе именъ Купалы и Мареночки, Мары или Марены, бывшее нѣкогда названіемъ языческой богини осени, которое могло легко имѣть вліяніе на выборъ въ нашихъ пѣсняхъ имени Маріи. Въ Сербскихъ же пѣсняхъ возлѣ Маріи замѣняется нашъ Русскій Иванъ именемъ Ильи Громовержца, такъ что и Марія получаетъ значеніе Громовницы.

Въ историческихъ былинахъ имя Ивана, за не многими исключеніями, совсѣмъ исчезаетъ, какъ имя главнаго героя, но за то остается почти постояннымъ его отчествомъ, какъ-будто намекая этимъ на происхожденіе этихъ новѣйшихъ богатырей отъ сказочнаго ихъ первообраза. Такъ, напримѣръ,

Дунай, Потыкъ и представитель Русскаго земства по преимуществу, старый Илья Муромецъ, всѣ трое Ивановичи.

Что касается женскихъ именъ храброй Маріи и грозной Настасіи, премудрой Василисы и угнетенной Мароы, Елизаветы или Аленушки нашихъ сказокъ, изъ нихъ въ былинахъ четыре первыя имени сохраняются почти постоянно съ древнѣйшимъ ихъ оттѣнкомъ. Такъ, напримѣръ, Марія Бѣлый Лебедь, жена Потыка, и чародѣйка Марина, получившая вѣроятно это послѣднее имя подъ вліяніемъ воспоминанія о женѣ Лжедимитрія, оподозрѣнной въ колдовствѣ и соединяющей въ глазахъ народа понятіе всего иноплеменнаго, враждебнаго и нечистаго; такъ и смѣлая наѣздница Анастасія, супруга Дуная, цѣломудрая Василиса, жена Данилы Даниловича, наряжающаяся въ мужское платье, и наконецъ увезенная Татарами Мароа Петровна и мать Волха Мароа Всеславьевна.

Если имя Ивана указываетъ отчасти на тотъ путь, по которому древнѣйшій миоическій разсказъ перешелъ со временемъ въ выраженіе дѣйствительной исторической жизни нашей народной старины,—этотъ переходъ не могъ совершиться разомъ, однимъ скачкомъ, посредствомъ одной только смѣны языческихъ прозвищъ героевъ новѣйшими христіанскими именами. Между божествомъ свѣта общечеловѣческаго миоа и православными представителями Русскаго земства, во времена Владиміра, должна была необходимо существовать переходная точка, переходная личность вполнѣ Русскаго богатыря, еще не лишеннаго однакожъ своего полубожественнаго міроваго значенія стихійнаго Деміурга.

Такими переходными личностями являются въ нашихъ эпическихъ стихахъ и пѣсняхъ, такъ называемые, *старшіе богатыри*, богатыри уже покончившіе свое служеніе во времена Владиміра, и тогда уже давно покоренные смертію.

Былъ на землѣ богатырь Малофей (Олофернъ),
Былъ на землѣ богатырь Соловей,
Былъ на землѣ богатырь Егоръ-Святогоръ,
Былъ богатырь надъ 70 землями богатырь,
И то они мнѣ покорились,

говоритъ смерть; а по другому варіанту:

Былъ на землѣ Самсонъ богатырь,
Былъ на землѣ Святогоръ богатырь,
А я (т. е., смерть) ихъ искосила.

Эти старшіе богатыри, какъ представители доисторическаго періода, броженія силъ еще не сложившейся народной жизни, по преимуществу богатыри стихійные, міровые, отвлеченныхъ силъ и понятій, не нашедшихъ еще своего приложенія въ дѣйствительности. Такимъ прежде всѣхъ является Святогоръ, значеніе котораго прямо вытекаетъ изъ громадности его образа:

Ѣдетъ богатырь выше лѣсу стоячаго,
Головой упирается подъ облаку ходячую.

Эта міровая сила скорѣе физическая тяжесть, чѣмъ сила; тяжесть скалъ и горъ, титанская сила Атласа, носящаго небесный сводъ на своихъ плечахъ. Земля не въ силахъ снести тяжесть такого громаднаго богатыря:

И по колѣно Святогоръ въ земли угрязъ;
Гдѣ Святогоръ угрязъ, тутъ и встать не могъ,
Тутъ ему было и кончаніе.

Ильѣ Муромцу дается каликами перехожими наставленіе:

Бейся, раться со всякимъ богатыремъ,
А только не выходи драться
Съ Святогоромъ богатыремъ:
Его земля на себѣ черезъ силу носитъ.

И дѣйствительно, Святогоръ такъ громаденъ, что даже Илья ничтоженъ передъ нимъ и укладывается въ его «глубокъ карманъ»; но все же именуется пѣснію его младшимъ братомъ, и, присутствуя при смерти старшаго богатыря, наслѣдуетъ мечомъ и частію силы его, но только частію, потому что когда Святогоръ, умирая, предлагаетъ Ильѣ еще разъ дохнуть на него, чтобы передать ему свою силушку великую: «будетъ съ меня силы», отвѣчаетъ Муромецъ, «а не то земля на себѣ носить не станетъ».

К. С. Аксаковъ слышалъ разсказъ (относящійся, вѣроятно, къ Святогору) про встрѣчу Ильи Муромца съ богатыремъ такой громадности, что и земля не держала его, и онъ отыскалъ на ней только одну гору, могущую выдержать его, на которой онъ и лежалъ неподвижно. Святогоръ прямо выражается про свою силу, что «грустно отъ силушки, какъ отъ тяжелаго бремени». И такъ, Святогоръ—представитель міровой силы, но силы еще ни къ чему неприложимой, силы еще чисто отвлеченной. Егорій Храбрый, напротивъ, тотъ же еще миѳическій полубогъ, но уже сознательный новый творецъ и устроитель вселенной. Онъ раздвигаетъ горы и раскачиваетъ дремучіе лѣса, но уже не матеріальной силой, а вѣщимъ словомъ и сознательнымъ превосходствомъ человѣка надъ природой. Но и онъ обращается еще въ средѣ доисторической, въ средѣ дикой, необитаемой и неорганизованной природы; онъ еще не встрѣчается съ людьми, но только пролагаетъ имъ путь въ свято-Русскую землю.

Вы лѣса, лѣса дремучіе!
(повелѣваетъ онъ)
Встаньте и расшатнитеся,
Расшатнитеся, раскачнитеся,
Порублю изъ васъ церкви соборныя.
. . . .
Ой, вы еси рѣки быстрыя,
Рѣки быстрыя, текучія!
Протеките вы, рѣки, по всей земли,
По всей земли свято-Русской.
. . . .
Ой, вы горы, горы толкучія!
Станьте вы горы по старому.

Или:

Разойдитесь горы по всему свѣту по бѣлому
Я на васъ горы буду строиться....

Наконецъ, по его же велѣнью разступается мать-сыра земля пожрать потокъ басурманской крови (*).

(*) См. Сборникъ Варенцова, стр. 109, и Буслаева Нар. Слов., ч. I, стр. 441, ч. II, стр. 22 и слѣдующія.

Третьимъ богатыремъ-устроителемъ Русской земли является, наконецъ, Микула Селяниновичъ. Мы его встрѣчаемъ уже за сохой, но соха такой величины, что

Пришла та силушка великая,
(рать Вольга Святославича)
Начала сошку за обжи подергивать,
Вокругъ-то сошки повертывать,
А не могутъ сошки повыдернуть.

Какъ обстановка, такъ и знаменательное отчество Микулы Селяниновича прямо указываютъ намъ на богатыря-пахаря, т. е. на древнѣйшаго, полумиѳическаго представителя осѣдлаго сельскаго народонаселенія.

Не бейся съ родомъ Микуловымъ,
Его любитъ матушка сыра земля,

говорятъ калики перехожіе Ильѣ Муромцу.

Въ своей сумочкѣ хранитъ Микула тягу земную — символическій намекъ на приложеніе труда человѣка (какъ силы) къ обработкѣ земли. Но если земля любитъ родъ Микуловыхъ, т. е. крестьянъ, то не менѣе близокъ къ ней и позднѣйшій ихъ представитель Илья Муромецъ, который, когда слабѣя въ бою съ грознымъ противникомъ и сваленный имъ на землю, изъ нѣдръ ея получаетъ новыя силы:

На земли лежучи, у Ильи втрое силы прибыло.

Илья, какъ видѣли это выше, наслѣдникъ Святогора, и въ тоже время онъ сынъ Ивановичъ, какъ и самъ Иванъ, въ свою очередь, крестьянскій сынъ, прежде нежели быть царевичемъ. Есть шуточная сказка про Ивана дурака, въ которой онъ встрѣчается съ Ильею Муромцемъ, который, какъ младшій названый братъ его, покоряется старшинству Ивана точно также, какъ и старшинству Святогора въ приведенной выше пѣснѣ, потому что оба эти богатыря принадлежатъ къ старшимъ типамъ древнѣйшей доисторической эпохи (*). Но

(*) Афанасьева сказки, вып. 2, стр. 91.

разница между Святогоромъ и Иваномъ та, что первый изъ нихъ олицетворяетъ собой только одинъ моментъ развитія общаго типа Русскаго богатыря, когда второй проходитъ всѣ ступени этого развитія до полнаго отождествленія своего съ послѣднимъ, окончательнымъ выраженіемъ Русской жизни, вполнѣ уже опредѣлившейся.

Одинъ Иванъ вполнѣ выражаетъ совокупность всего Русскаго земства и его постепеннаго развитія, почему, какъ крестьянинъ-царевичъ, онъ, въ эпосѣ Владимірскаго періода, всего ближе прикасается къ представителямъ двухъ крайнихъ точекъ земства: крестьянства, въ лицѣ Ильи Муромца, и царственнаго рода, въ лицѣ Добрыни, родственника Владиміра. Матеріальная тяжесть громадной силы Святогора, не знающей еще разумнаго приложенія своего въ жизни, встрѣчается и у Ивана царевича, когда старичекъ *руки желѣзныя*, давши ему напиться, говоритъ ему: «Ну, Иванъ царевичъ, въ тебѣ теперь много силы, лошади не подпять; крыльцо дома вели передѣлать, тебя оно не станетъ подымать, стулы надо другіе, подъ полы подставить можно подстоекъ» (*).

Егорій храбрый родится

По колѣно ноги въ чистомъ серебрѣ,
По локоть руки въ красномъ золотѣ,
На всемъ Егоріѣ часты звѣзды—

эпическое описаніе, принадлежащее исключительно рожденію Ивана или дѣтей его, какъ дѣтей бога солнца (**). Въ стихѣ о Елизаветѣ Прекрасной, Егорій, спасая ее отъ морскаго змѣя, очевидно совпадаетъ съ подобными разсказами про Ивана царевича, и пѣсня даже въ малѣйшихъ подробностяхъ придерживается обычныхъ пріемовъ Ивановскаго разсказа (***).

Главное же значеніе Егорія, какъ міроваго устроителя природы, толкучихъ горъ и расшатывающихся лѣсовъ, пере-

(*) Аѳанасьева Р. сказки, вып. 2, стр. 67.

(**) Сборникъ Варенцова, стр. 45. Для сравненія объ Иванѣ, см. сказки Худякова, вып. 1, и сказки Аѳанасьева, вып. 5.

(***) Ср. съ сказк. Иванъ царевичъ и Марфа царевна, Аѳанасьева, вып. 2, стр. 66. См. и Болгарскую сказку про городъ Троянъ, Буслаева, ч. 1, стр. 389.

ходитъ въ одной замѣчательной сказкѣ на двухъ баснословныхъ существъ Вертодуба и Вертогора, которые оба сознаютъ свою скорую кончину, какъ только цѣль ихъ гигантскаго творческаго предназначенія будетъ исполнена; такъ говоритъ послѣдній встрѣтившемуся ему Ивану царевичу: «Поставленъ я горы ворочать; какъ справлюсь съ этими послѣдними, тутъ и смерть моя». А между тѣмъ Иванъ, посредствомъ чародѣйной щетки и гребенки, производитъ изъ земли новыя горы и лѣса для продолженія заботъ и жизни его исполинскихъ помощниковъ (*).

Мы сказали выше, что общая масса Ивановскихъ варіантовъ, создавшихся подъ началами бродячаго кочеваго быта, представляютъ своего героя конюхомъ, охотникомъ и пастухомъ, но пахаремъ никогда, за весьма не многими исключеніями, которыя, подобно шуточному разсказу про Ѳому Берендѣевича, мы въ полномъ правѣ, именно по рѣдкости подобныхъ исключеній, почесть за гораздо позднѣйшіе варіанты.

Въ этомъ шуточномъ разсказѣ (**) Берендѣевичъ отождествляется вполнѣ съ Микулой Селяниновичемъ нашихъ пѣсенъ, съ которымъ, впрочемъ, Иванъ дурачекъ имѣетъ уже и прежде нѣкоторое сродство по значенію своему, какъ крестьянскаго сына, и по сближенію и сходству ихъ рабочихъ klячъ, служащихъ имъ богатырскими конями.

Въ мірѣ сказокъ Микула является крошечнымъ существомъ мальчика съ пальчикъ, тождественнаго, въ свою очередь, съ Ивашечкой Чолникомъ и Телпушомъ другихъ сказокъ (***). Значеніе этого совершеннаго отсутствія всякой физической силы въ крохотномъ образѣ героя очевидно. Подобно какъ громадность противоположнаго ему образа Святогора выражаетъ собою исключительное преобладаніе матеріи и

(*) Аѳанасьва, Р. сказки, вып. 6, стр. 279.

(**) Тоже, вып. 5.

(***) Тоже, вып., 5, стр. 87, вып. 2, стр. 16 и 20, и Буслаева, Р. Н. П. ч. 1 стр. 313.

стихійной природы надъ человѣкомъ, такъ и здѣсь, напротивъ, образъ Микулы—символъ покоренія матеріи духомъ и торжества человѣка надъ природой.

Это отождествленіе Ивана съ Микулой указываетъ намъ на тотъ моментъ нашей доисторической жизни, когда кочевой бытъ уступилъ первенство осѣдлому земледѣлію. Съ новымъ воззрѣніемъ осѣдлой жизни получаетъ и древнее сказаніе новый смыслъ, новое значеніе. Это борьба труда и мысли человѣка съ окружающей его природой, и окончательное покореніе послѣдней его пользамъ и нуждамъ. Молодое, слабое и крошечное существо (въ сравненіи съ окружающей природой), духовнымъ могуществомъ своего самосознанія торжествуетъ надъ наисильнѣйшими врагами, выражающими собою матеріальную силу неорганической природы.

Здѣсь, среди осѣдлой и устроенной жизни Русской народности, выступаетъ, наконецъ, Иванъ передъ нами воплощеннымъ олицетвореніемъ всего Русскаго земства; почему и общій типъ его раздробляется на всѣ многоразличные, сословные и мѣстные, представители Русскаго міра. Добрыня и Алеша Поповичъ заимствуютъ свои подвиги и похожденія въ сказочныхъ преданіяхъ; представитель средняго сословія, Гостиный сынъ сохраняетъ и чудеснаго коня бурочку-косматочку и самое имя сказочнаго героя. (Вспомнимъ, что и въ сказкахъ Иванъ нерѣдко является купеческимъ сыномъ и торгашомъ, или нанимается къ купцу въ прикащики). Наконецъ и Илья Муромецъ, его долголѣтній сидень, его поѣздки по дремучимъ лѣсамъ и быть можетъ таинственная связь его съ царицей Задонской Матуйло Збуши Королевича,—все это носитъ несомнѣнную печать древнѣйшаго Ивановскаго сказанія.

Басни о долголѣтнемъ сиднѣ Ивана крестьянскаго сына выражаютъ собою долгое безсознательное прозябаніе героя (а съ нимъ и представляемаго имъ Русскаго земства), и мгновенное пробужденіе въ Иванѣ богатырской силы собственнаго самосознанія. Вотъ почему это преданіе, относясь въ особенности къ земледѣльческому сословію, по-

вторилось въ совершенно-тождественной формѣ и въ разсказѣ про крестьянскаго сына села Карачаева, который въ народномъ эпосѣ позднѣйшей эпохи олицетворилъ собою всю нашу матушку землю Русскую съ ея широкимъ разгуломъ, богатствомъ, могуществомъ и теплой православной вѣрой. И такъ, можно почти съ достовѣрностію сказать, что какъ Илья Муромецъ, такъ и Иванъ царевичъ, оба представители всей земли Русской и слѣдовательно всего земства, но что подъ этими любимыми образами нашей народной старины по преимуществу скрывается то сословіе, которое тѣснѣе другихъ своихъ собратій трудомъ своимъ непосредственно связано съ землею. Здѣсь уже нѣтъ ни борьбы стихій между собою, ни борьбы человѣка съ природой, и древній разсказъ получаетъ въ глазахъ нашихъ еще новое, сословное, если смѣемъ такъ выразиться, государственное и политическое осмысленіе. Иванъ все тотъ же младшій (третій) сынъ своего отца, все также почитается въ семьѣ своей или юродивымъ дурачкомъ, ни на что неспособнымъ сиднемъ, или по крайней мѣрѣ слишкомъ слабымъ и юнымъ на трудные богатырскіе подвиги и предпріятія. То отецъ отказываетъ свое наслѣдство другимъ сыновьямъ, забывая про Ивана, то на просьбы молодаго витязя отпустить его погулять на широкомъ полѣ, отвѣтствуетъ ему:

Малымъ ты малешенекъ,
И разумомъ глупешенекъ,
На бояхъ ты не бывывалъ,
На добрѣ конѣ не сиживалъ,
Сбруей ратной не владывалъ.

Не смотря на все, Иванъ одинъ, вѣчно покорный сынъ, исполняетъ въ точности приказы отца (или тестя); онъ не дремлетъ на-сторожѣ, и не устрашается никакими трудностями и опасностями, чтобы угодить отцу, и никогда, подобно братьямъ, не вернется домой съ предпринятаго дѣла, не исполнивши возложеннаго на него порученія. Видитъ онъ отъ старшихъ братьевъ только злобную завись

да черную измѣну; не только они на него постоянно клевещутъ и надъ нимъ насмѣхаются, не только обижаютъ его въ раздѣлѣ и трудовъ, и наградъ, и отцовскаго наслѣдства; но, загребая жаръ чужими руками, они измѣннически завладѣваютъ его добычами, при возвращеніи его на родину, и пользуются его славой и его трудами. Самого же Ивана они или разрѣзываютъ на мелкіе куски и разбрасываютъ по сырой землѣ, или низвергаютъ его въ мрачное безвыходное подземелье. Но правда, правда вѣчно торжествуетъ: земля сама открываетъ выходъ передъ невинной жертвой, разрозненныя части его тѣла мгновенно сростаются, и братьямъ его настаетъ страшный часъ суда и приговора. Во всемъ этомъ лежитъ глубокій смыслъ, и очевидно, что сквозь сказочную оболочку виднѣется здѣсь сословная былина нашего земства. Здѣсь все аллегорія: надменное чванство братьевъ Ивана, недовѣріе къ нему отца, мракъ подземныхъ и каменныхъ палатъ, въ которыхъ содержится нашъ герой вдали отъ вольнаго Божьяго свѣта, раздробленіе его тѣла на части и раскидываніе ихъ по всей землѣ свято-Русской... все здѣсь имѣетъ свое особое значеніе, даже самая неизвѣстность, въ которой оставляютъ насъ сказки о родинѣ Ивана, что его родина вся земля Русская, почему нашъ герой и носитъ по преимуществу названіе сильнаго Русскаго богатыря, и Баба-Яга его встрѣчаетъ привѣтомъ: «Доселева Русскаго духу слыхомъ не слыхивала, видомъ не видывала, а нынѣ же Русскій духъ въ очахъ проявляется».

НѢСКОЛЬКО ЗАМѢТОКЪ

О НАРОДНЫХЪ РУССКИХЪ БЫЛИНАХЪ,

ИЗДАННЫХЪ ВЪ ИЗВѢСТІЯХЪ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ ПО ОТДѢЛЕНІЮ РУССКАГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ (*).

Появились три новыя былины про Владиміра и его богатырей, — былины, записанныя изъ устъ народа и носящія въ себѣ несомнѣнные признаки своей подлинности и старины. Мы не станемъ распространяться на счетъ археологической цѣнности подобной находки относительно языка и литературы нашей народной поэзіи; скажемъ только, что каждая подобная находка не только объясняетъ много не разрѣшенныхъ еще сомнѣній и загадокъ, возникающихъ изъ другихъ, прежде намъ извѣстныхъ эпическихъ пѣсенъ, но что даже каждая новая былина, знакомя насъ съ новыми героями и указывая на новыя подробности изъ древняго нашего быта, задаетъ намъ новые вопросы и задачи, которые, въ

(*) Эти краткія замѣтки были напечатаны въ Москвитянинѣ еще въ 1853 году (въ IX книжкѣ); съ тѣхъ поръ вновь открытыя и изданныя былины и сказки подтвердили вполнѣ, рядомъ новыхъ данныхъ, то, что 10 лѣтъ тому назадъ могло считаться только произвольными догадками, и уяснили ихъ многочисленными варіантами и новыми примѣрами. Вотъ почему мы захотѣли передать здѣсь эту статью, какъ она была напечатана въ Москвитянинѣ, при чемъ позднѣйшія замѣчанія къ ней мы помѣстили въ особенныхъ выноскахъ подъ буквами: П. З.

свою очередь, разрѣшатъ, быть можетъ, со временемъ новыя открытія и пріобрѣтенія въ области древняго народнаго эпоса.

Предоставляя лингвистамъ критику и оцѣнку языка и слога трехъ новыхъ былинъ, мы только замѣтимъ здѣсь мимоходомъ, что какъ онѣ несомнѣнно принадлежатъ Великорусскому нарѣчію, то орѳографія мѣстнаго произношенія, кажется, здѣсь совершенно излишня. Здѣсь ошибки противъ правописанія нисколько не выражаютъ мѣстнаго нарѣчія, но просто указываютъ на незнаніе грамоты нашего простаго народа. Понятно, что каждый крестьянинъ выговариваетъ (и въ случаѣ, если умѣетъ писать) пишетъ *што* вмѣсто *что*. Слѣдовательно, вопросъ въ томъ: если какая-нибудь народная пѣсня (чисто Русская) будетъ записана человѣкомъ, не знающимъ правильной грамотности, слѣдуетъ ли и намъ издавать ее въ томъ же видѣ и съ тѣми же чисто случайными ошибками?

Между тремя предстоящими былинами, двѣ принадлежатъ къ варіантамъ уже знакомыхъ намъ пѣсенъ, и одна только первая сказка, про Василису Даниловну, содержитъ въ себѣ совершенно новый разсказъ.

Имя Василисы уже извѣстно намъ по нѣкоторымъ простонароднымъ сказкамъ: о Бархатѣ Королевичѣ, о Богатырѣ и лягушкѣ, о Василисѣ Поповнѣ и пр. (1). Въ обоихъ разсказахъ носитъ она прозвище «премудрой» (въ былинахъ

---

(1) Пѣснь о Ставрѣ бояринѣ и женѣ его Василисѣ Микулишнѣ, явившейся грознымъ посломъ въ Кіевъ освободить мужа своего (Пѣсни Кирѣевскаго, вып. IV, стр. 59), совершенно совпадаетъ по всему разсказу съ прочими преданіями о грозной или мудрой Василисѣ. Въ другомъ варіантѣ былины о Данилѣ Ловчанинѣ (Пѣсни Кирѣевскаго, вып. III, стр. 29) имя Василисы замѣнено Настасіею, но отечество ея удержано, что, по мнѣнію г. Безсонова, указываетъ, что эта женщина изъ крестьянскаго быта, изъ семьи пахаря (Микулы Селяниновича) вынесла величайшую изъ человѣческихъ силъ—силу самопожертвованія, силу заложитъ жизнь за другихъ. Имя Настасіи также принадлежитъ къ именамъ героинь одинакого типа съ Василисою; такъ напр. жены Ѳедора Тугарина, Ивана Годиновича и Дуная. Супруга Добрыни также Анастасья Микулишна, какъ Василиса Микулишна является въ сказочномъ періодѣ спутницей Ивана царевича (Аѳанасьева сказки, вып. 5, стр. 96—105). П. З.

же прозывается «грозной») и принадлежитъ къ общему типу отважныхъ и храбрыхъ амазонокъ, извѣстныхъ въ нашихъ сказкахъ подъ именами: Царь-Дѣвицы, Марьи Марьишни и Настасьи Королевны, супруги Дуная Ивановича (въ пѣснѣ о женитьбѣ Владиміра). Въ сказкѣ о Бархатѣ Королевичѣ переодѣвается она въ мужское платье и выдаетъ себя за могучаго богатыря Ивана царевича, подобно женѣ Ставра боярина, которая когда узнала—

Что Ставръ бояринъ въ Кіевѣ
Посаженъ въ погреба глубокіе,
Руки и ноги скованы;
Скоро она снаряжается
И скоро убирается:
Скидывала съ себя волосы женскіи,
Надѣвала кудри черные,
А на ноги сапоги зеленъ сафьянъ,
И надѣвала платье богатое,
Богатое платье посольское,
И называлась грознымъ посломъ....

Въ новой былинѣ, супруга Данилы Денисьевича, прекрасная Василиса Никулишна, получивъ, въ отсутствіе мужа, царскіе ярлыки, совершенно также—

Скидывала съ себя платье свѣтлое,
Надѣваетъ на себя платье молодецкое,
Сѣла на добра коня, поѣхала во чисто поле
Искать мила дружка, своего Данилушку.

Но отличительная черта новой былины не въ этой полудикой отважности Василисы, но въ ея нравственномъ развитіи и глубокомъ преобладаніи женственнаго элемента надъ этимъ внѣшнимъ типомъ нашихъ сказочныхъ героинь. Глубоко затрогиваетъ душу это высокое сознаніе долга и любви къ супругу, которая заставляетъ несчастную Василису лишить себя жизни на трупѣ любимаго супруга, чтобы не разлучаться съ нимъ и избѣжать постыдной любви Владиміра. Вообще вся эта сказка носитъ на себѣ характеръ чистой аллегоріи, въ которой, быть можетъ, олицетворились въ народной фантазіи

двѣ противорѣчащія стороны жизни Владиміра: какъ язычника и какъ христіанина. Гнусный голосъ страсти говоритъ Владиміру устами Мишатычки Путятина, нашептывая ему убить Данилу Денисьевича, чтобы завладѣть красавицей женой его; голосъ же совѣсти сильно возстаетъ, въ лицѣ стараго козака Ильи Муромца, противъ такого злодѣйства; но князь заглушаетъ совѣсть: запираетъ Илью въ глубокіе погреба. Злодѣйство совершается, и только предъ трупами несчастныхъ жертвъ постыдной страсти пробуждается снова голосъ совѣсти и раскаянія.

Тогда пріѣзжалъ Владиміръ въ Кіевъ градъ,
Выпущалъ Илью Муромца изъ погреба,
Цѣловалъ его въ голову-темячко
Правду сказалъ ты старый козакъ.
Жаловалъ его шубой соболиною;
А Мишаткѣ пожаловалъ смолы котелъ.

Этотъ послѣдній стихъ какъ-будто намекаетъ на сожженіе колдуна-кудесника (язычника?), когда, напротивъ, Илья Муромецъ постоянно является во всѣхъ нашихъ сказкахъ православнымъ Русскимъ человѣкомъ. Замѣчательно также, что какъ въ исторіи Добрыня былъ сподвижникомъ Владиміра, и при сооруженіи кумировъ и при ихъ разрушеніи, такъ и здѣсь онъ насылается на Данилу Денисьевича совершить злодѣйство, и вѣроятно онъ же, присутствуя съ другимъ богатыремъ при смерти Василисы, заплакалъ «горючьми слезми» (2).

---

(2) Древнѣйшее значеніе этого преданія слѣдуетъ также искать въ борьбѣ свѣта и тьмы, зимняго и лѣтняго полугодія. Здѣсь все таже смерть или плѣненіе героя, для похищенія жены его; но если Данила уже не воскреснетъ къ жизни, подобно Ивану царевичу, за то смерть Василисы все тоже соединеніе ея (въ смерти) съ ея супругомъ. Здѣсь уже болѣе поэтическаго творчества, болѣе драматизма, нравственная сила долга беретъ явно верхъ надъ миѳомъ, которому до духовной стороны человѣчества и дѣла нѣтъ. Ставръ же бояринъ прямо освобождается женой своей отъ плѣна и темницы. Только въ этихъ эпизодахъ страдательная роль достается мужу, что бываетъ иногда впрочемъ и въ сказкахъ, какъ напр. Фенисто-ясно-соколъ-перушко и другія. *П. З.*

Мы сказали выше, что каждая вновь открытая пѣсня, указывая намъ на новыя подробности о древнемъ нашемъ бытѣ, разъясняетъ или подтверждаетъ то, что еще не совсѣмъ для насъ было ясно и достовѣрно. Укажемъ здѣсь на одинъ примѣръ подобнаго рода.

Въ одной изъ пѣсенъ собранія Кирши Данилова сказано (стр. 245):

Наводилъ онъ (Васька Пьяница) трубки Нѣмецкія:
А гдѣ-то сидитъ Калинъ царь!

Очень ясно, что этотъ стихъ принадлежитъ эпохѣ новѣйшей, когда уже сдѣлались извѣстны въ Россіи телескопы; но тѣмъ не менѣе хранится здѣсь обычай гораздо древнѣйшій употреблять для глазъ какія-то трубочки (вѣроятно, безъ стеколъ), что видно изъ пѣсни про Илью Муромца, помѣщенной въ Московскомъ Сборникѣ 1852 года, гдѣ «Добрыня, взъѣхавши на гору Сорочинскую, глядитъ въ трубочку серебряную». А въ продолженіи разсказа мы видимъ, что Илья Муромецъ, какъ простой козакъ, употреблялъ, вмѣсто трубочки, свой богатырскій кулакъ. Наконецъ, и въ пѣснѣ о Василисѣ употребляетъ также и Данила Денисьевичъ трубочку, которая здѣсь прямо названа *подзорною,* хотя, быть можетъ, это выраженіе также новѣйшее.

Былина про свадьбу Алеши Поповича — чистый варіантъ пѣсни: *Добрыня Чудь покорилъ*. Въ разсказѣ, помѣщенномъ у Кирши Данилова, Добрыня, уѣзжая на богатырскія дѣла, приказываетъ женѣ Настасьѣ Никулишнѣ ждать его 12 лѣтъ, а послѣ этого сроку, если онъ не возвратится, идти замужъ за кого пожелаетъ, только не ходить за *брата его названаго*—за Алешу Поповича. Она же именно за него и выходитъ; но во время брачнаго пира является вдругъ Добрыня, беретъ жену и поздравляетъ Алешу: «здравствуй женившись, да не съ кѣмъ спать»! Въ новомъ же варіантѣ, Добрыня, уѣзжая, отдаетъ жену свою Аграфену Григорьевну въ полное распоряженіе и повиновеніе матери своей съ тѣмъ, чтобы, по истеченіи 12 лѣтъ, она отдала бы ее за-мужъ,

только не за недруга его за Алешу Поповича. Когда же Добрыня возвращается, то, среди свадебнаго пиршества, жена его бросается къ нему въ объятія и проситъ:

Не давай меня Алешкѣ немилому,
Будь мой мужъ по старому, по бывалому (3)!

Очевидно, что въ этомъ разсказѣ гораздо болѣе послѣдовательности и логики,—только нельзя не удивляться тому: за чѣмъ Алеша, который постоянно почитается братомъ названымъ Добрыни, является здѣсь его недругомъ. Кажется, какъ-будто въ обѣихъ пѣсняхъ имя Алеши Поповича вошло по ошибкѣ, что̀ и произвело противорѣчіе, встрѣчающееся въ сказкѣ: *Добрыня Чудь покорилъ.* Не смѣшалъ ли нашъ народъ Алешу Поповича съ голымъ Шаломъ Давидомъ Поповымъ, который въ другой пѣснѣ разыгрываетъ точно туже роль, и слово въ слово тѣмъ же поздравленіемъ привѣтствуется возвратившимся Соловьемъ Будимировичемъ (4).

Третья былина про Ваську Казнеровича также, по видимому, варіантъ первой половины пѣсни про Калина царя, только имя Калины замѣнено здѣсь болѣе историческимъ именемъ Батыя, и въ этой пѣснѣ, какъ и въ предыдущей, замѣтно болѣе связи и послѣдовательности въ разсказѣ, чѣмъ въ пѣснѣ того же содержанія собранія Кирши Данилова.

---

(3) Насиліе при выдачѣ за-мужъ за Алешу жены Добрыни еще яснѣе выражается въ Рыбниковскомъ варіантѣ (стр. 170):

Сталъ ко мнѣ Владиміръ похаживать,
Сталъ меня за-мужъ за Алешеньку посватывать,
И сталъ мнѣ Владиміръ князь погражывать:
Если не пойдешь за-мужъ за Алешеньку Поповича,
Такъ не только во городѣ во Кіевѣ,
Не будетъ тебѣ мѣста и за Кіевомъ.
Побоялась я угрозы княжецкой,
Пошла за-мужъ за богатыря за Алешеньку Поповича.

Вообще въ ноιоизданныхъ пѣсняхъ встрѣчается нѣсколько варіантовъ этого разсказа во II вып. пѣсенъ Кирѣевскаго и у Рыбникова. П. З.

(4) О древнѣйшемъ космогоническомъ смыслѣ этого разсказа и смѣшеніи личности православнаго богатыря Алеши Поповича съ его противникомъ Тугариномъ Змѣевичемъ, см. выше, стр. 98 этой книги. П. З.

Подобно Калину, Батый со многочисленнымъ Татарскимъ войскомъ осаждаетъ Кіевъ и хвалится:

Я и Кіевъ городъ выжгу, вырублю,
Божьи церкви съ дымомъ пущу,
Князя со княжной въ полонъ возьму,
А князей бояръ во котлѣ сварю.

Въ пѣснѣ о Калинѣ пріѣзжаетъ ко Владиміру Татарскій посолъ съ угрозою, что «возьметъ Калинъ царь Кіевъ градъ, а Владиміра князя въ полонъ полонитъ, а Божіи церкви на дымъ пуститъ»,—и вдругъ потомъ, безъ всякихъ объясненій, является на сцену Васька Пьяница.

Татаринъ изъ Кіева не выѣхалъ.
Втапоры Василій Пьяница
Взбѣжалъ на башню на стрѣльную,
Стрѣлялъ онъ тутъ во Калина царя;
Не попалъ во собаку Калина царя,—
Что попалъ онъ въ зятя его Сартока.
Угодила ему стрѣла въ правый глазъ,
Ушибъ его до смерти.

Тутъ Калинъ грозитъ пуще прежняго и требуетъ выдачи виновнаго; но является на спасеніе Кіева Илья Муромецъ и перебиваетъ всѣхъ Татаръ.

Гораздо подробнѣе разсказъ новаго варіанта: всѣ богатыри на бѣду были въ то время въ разъѣздахъ, и испуганный Владиміръ положилъ всю свою надежду на одного Василья Казнеровича.

Пошли же (за нимъ) бояре во царевъ кабакъ,
Увидали тутъ Васюточку сына Пьяницу.

Они зовутъ его къ князю; онъ же, какъ прилично пьяницѣ, бранитъ и бьетъ ихъ. Но Владиміръ, зная слабую сторону Василья, подноситъ ему чарочку похмѣльную, которой чарой пьетъ Илья Муромецъ—

А Илья пьетъ чарой въ полсема ведра,
Которой чарой пьетъ Добрыня Никитичъ,

Добрыня пьетъ чарой въ полпята ведра,
Которой чарой пьетъ Олеша Поповичъ,
Олеша пьетъ чару въ полтретья ведра.

Но много путнаго ожидать отъ пьяницы нельзя. Васька, осушивши до дна всѣ три чары, ограничился тѣмъ, что сталъ стрѣлять въ непріятельскіе *табуры* и попалъ Лукоперу въ правый глазъ (зятю Батыя). Татары стали требовать выдачи Васьки, на что Владиміръ и согласился. Здѣсь, къ сожалѣнію, оканчивается нашъ отрывокъ; но въ выноскѣ сказано, что это еще не конецъ пѣсни, и въ этомъ примѣчаніи упоминается сказка того же содержанія, гдѣ, вмѣсто Батыя, является Мамай, но которая намъ совершенно неизвѣстна (5).

Самое имя Василья Казнеровича близкимъ сходствомъ своимъ указываетъ, по видимому, на тождество его личности съ Василіемъ Казимировичемъ, о которомъ извѣстна намъ одна пѣсня, помѣщенная въ Московскомъ Сборникѣ 1852 года. Тутъ же въ другой пѣснѣ упоминается о *Васькѣ Долгополомъ*, о которомъ замѣчаетъ Муромецъ:

Не ладно, ребятушки, положили:
У Васьки полы долгія;
По землѣ ходитъ Васька—заплетается:
На бою, на дракѣ заплетается,
Погибнетъ Васька по напрасному!

Но одно ли это лицо съ Васькой Казнеровичемъ (Казимировичемъ), по прозванію *Пьяница*, — рѣшить до сихъ поръ невозможно. Еще другой Василій нашихъ эпическихъ пѣ-

---

(5) Въ пѣснѣ Василій Игнатьевичъ (или Казимировичъ), въ Сборникѣ Рыбникова, излагается совершенно тотъ же разсказъ; Василій, по выдачѣ его Батыгѣ Батыгивичу, обѣщаетъ выдать ему Кіевъ, за что Батыга его угощаетъ, и пьяный Василій, набравшись силой, избиваетъ все Татарское войско. По Малороссійскому преданію, вмѣсто Василія является Михайлко, котораго также Кіяне выдаютъ Татарамъ, чѣмъ и лишаются они на-вѣки золотыхъ воротъ своихъ: кабы Михайлка не выдали (говоритъ онъ имъ), пока свѣтъ солнца—враги бы Кіева не достали. (Кулиша, Записки о южной Руси, ч. I, стр. 3). Этотъ Михайлко не Михайло ли Даниловичъ, спасшій Кіевъ отъ нашествія Уланища по другой былинѣ. *П. З.*

сенъ—Василій Буслаевъ; но онъ принадлежитъ уже совершенно другому типу торговыхъ и богатыхъ гостей Новогородскихъ (6).

Самый фактъ осады Кіева многочисленнымъ войскомъ могучаго царя (Калины, Мамая или Батыя) имѣетъ, вѣроятно, своеначало въ какомъ-нибудь историческомъ происшествіи, но происшествіи, относящемся къ эпохѣ гораздо древнѣйшей, чѣмъ появленіе въ Россіи Татаръ. Это видно изъ того, что тотъ же фактъ, облеченный народной фантазіей въ форму болѣе аллегорическую, появляется у насъ въ другихъ сказкахъ, гдѣ, вмѣсто Татарскаго войска, является предъ Кіевомъ одно миѳическое лицо грознаго и могучаго богатыря Тугарина Змѣевича (7), который отвѣчаетъ посламъ Владиміра: «Подите вы назадъ къ князю Кіевскому; скажите ему опалу великую. Научу я его быти вѣжливымъ; позабудетъ онъ красти княженъ Болгарскихъ, править угрозы съ послами (8). Прогнѣвилъ онъ царя Болгарскаго, того царя, что живетъ не далече Лукоморья синяго (именемъ Тривелій, по сказкѣ Чулкова); и велѣлъ онъ, царь Болгарскій, привезти ему главу Владиміра, за его неправды великія, за похвальбы богатырскія, за его терема златоверхіе, за его богатства несмѣтныя. Содержу я слово крѣпкое, богатырское: соймаю его буйну голову со могучихъ плечь» (*). Послѣ

(6) Тождество Василья Пьяницы и Васьки Долгополова, дьячка-грамотѣя и посла Казимировича, не подлежитъ нынѣ сомнѣнію. См. пѣсни Кирѣевскаго, вып. 2, стр. XXV. Въ Рыбниковскомъ сборникѣ является (стр. 189) еще новый Василій, паробокъ заморскій, который, вмѣстѣ съ Василіемъ Казимировичемъ, составляетъ посольскую свиту Дуная Ивановича. *П. З*

(7) Имя Тугарина взялось, быть можетъ, отъ Тугаркана нашихъ лѣтописей, у котораго Святополкъ-Михаилъ взялъ дочь въ замужство. *П. З.*

(8) Намекъ на похищеніе царицы Опраксіи или Афросиніи, супруги Владиміра, Дунаемъ Ивановичемъ. Здѣсь она, по видимому, является дочерью Болгарскаго царя; но по разсказамъ о свадьбѣ Владиміра, отецъ ея представляется царемъ Лиховинскимъ, иногда королемъ Литовскимъ, а большею частію владѣльцемъ Золотой Орды. *П. З.*

(*) Русскія сказки Чулкова, ч. I, стр. 9, Москва, 1820, и Русскія народныя сказки Сахарова, Спб. 1841. Былина про Добрыню.

такихъ угрозъ, всѣ въ Кіевѣ перепугались, и не случись тутъ Добрыни Никитича, — погибъ бы и Кіевъ, и славный князь его Владиміръ.

По другому преданію, Тугаринъ Змѣевичъ не подъ стѣнами Кіева, но уже въ самой княжеской гриднѣ Владиміра, гдѣ и распоряжается будто хозяинъ: «не честно за столомъ сидитъ, не честно ѣстъ и пьетъ; надъ княземъ насмѣхается, самъ похваляется, а супругу его цѣлуетъ въ уста сахарныя», и творитъ вообще всякаго рода безчинства. Тутъ является Алеша Поповичъ, чествуетъ онъ Тугарина собакой, болваномъ и дуракомъ неотесаннымъ; Тугаринъ осержается и вызываетъ Алешу на поединокъ, на которомъ и погибаетъ. Еще существуетъ въ народѣ почти подобный же разсказъ объ Ильѣ Муромцѣ, который, возвратившись въ Кіевъ, находитъ у Владиміра въ палатахъ теремныхъ «сидитъ *Идолище* посередь пола, а самъ проситъ пить, ѣсть. Принесли ему быка жаренаго; не долго думалъ Идолище: съѣлъ быка со всѣми костьми, — только и видѣли быка! Принесли Идолищу съ краями полные дубовые чаны меду сыченаго; не долго думалъ Идолище: схватилъ чанъ, да и выпилъ весь медъ за-разомъ. Илья на Идолище посматриваетъ, да вслухъ поговариваетъ: «Экова Идолища до сыту не накормишь, до пьяна не напоишь! Кабы жить ему со звѣрьми, кабы быть ему со собаками!»—Гнѣвно закричалъ на Илью Идолище; но Илья снялъ съ себя свою шапочку девятипудовую, да накрылъ ею Идолище: и подъ этой шапочкой Идолище духъ испустилъ» (*).

Очевидно, что всѣ эти различные разсказы относятся къ одному общему преданію, въ основѣ котораго, какъ замѣтили выше, лежитъ, вѣроятно, какое нибудь истинное историческое происшествіе, вознесенное народной по-

---

(*) Древнія Русскія стихотворенія Кирши Данилова, стр. 88 и слѣдующія; Русскія народныя сказки Сахарова, стр. 92; также и лубочная сказка про Илью Муромца. Сюда же относится отчасти и разсказъ про спасеніе Кіева Михайломъ Даниловичемъ отъ царища Уланища. Пѣсни Кирѣевскаго, вып. 3, стр. 48. *П. З.*

эзіею въ сказочный міръ фантазіи и аллегоріи. Всѣ эти Тугарины, Горынчищи, Идолищи, Калины и Батыи нашихъ эпическихъ пѣсенъ,—ясные представители древнихъ враговъ народной независимости и православной вѣры юной Россіи. Въ ихъ гибели нѣкогда олицетворилась въ нашей народной пѣснѣ побѣдоносная борьба христіанства съ отжившимъ язычествомъ; позднѣе же, при освобожденіи Россіи отъ Татарскаго ига, тою же пѣснію народъ прославилъ торжество и побѣду Креста надъ полумѣсяцемъ Магомета.

О ДРЕВНИХЪ

НАВЯЗАХЪ И НАУЗАХЪ

И ВЛІЯНІИ ИХЪ НА ЯЗЫКЪ, ЖИЗНЬ И ОТВЛЕЧЕННЫЯ ПОНЯТІЯ ЧЕЛОВѢКА (*).

Первоначальный человѣкъ понималъ подъ словомъ *жизнь* одно чисто физическое существованіе, почему и выраженія *животъ* (какъ существованіе) и жизнь (Leib и Leben) были для него тождественны, а самое слово животъ (Leib) означало въ тоже время ту часть человѣческаго тѣла, которая содержитъ въ себѣ всѣ главные органы его жизни, безъ которыхъ онъ и жить не можетъ; посему и выраженіе: *положить* животъ, или Нѣмецкое: leiblass, отождествляется съ понятіемъ смерти. У Полабовъ сердце, желудокъ, животъ и жизнь имѣли одно общее выраженіе žeiwot, только первое означалось чаще съ уменьшительнымъ žeiwotek. Нѣмецкое leib—желудокъ и только unterleib—животъ, почему, вѣроятно, и у насъ это слово имѣло прежде болѣе обширное значеніе, и «положить животъ свой» могло совершенно соотвѣтствовать въ картинности своей выраженію—стать грудью.

При такомъ понятіи жизни, наше *я* почти отождествляется съ главными органами нашего физическаго существованія,

---

(*) Эта статья, составленная по поводу и на основаніи сочиненія Гануша ueber die Alterthümische Sitte der Angebinde bei Deutschen, Slaven und Littauern, Prag. 1855 г., была напечатана въ 3-й части Архива Историко-юридическихъ свѣдѣній, изд. Калачовымъ; нынѣ же добавлена и пересмотрѣна вновь.

животомъ, головой, сердцемъ; и дѣйствительно, въ народныхъ пѣсняхъ не рѣдко поется въ третьемъ лицѣ про сердце или головушку пѣвца, замѣняющія здѣсь его *я*. Но если животъ и голова представители моего *я*, то руки, какъ посредники между мною и окружающими меня предметами, носятъ на себѣ понятіе моей принадлежности, понятіе *моего*. Все, что держатъ и обнимаютъ мои руки—*мое*. Вотъ почему всѣ выраженія принадлежности, имущества и владѣнія, большею частію носятъ въ первоначальномъ видѣ своемъ смыслъ физическаго схватыванія рукою, какъ напр. держава отъ держать (удержать за собою), имѣніе отъ имати—брать; наконецъ и выраженія, указывающія прямо на руку, какъ faustpfand, handfeste, handel, —порука, порученіе, и пр. и пр. Такимъ образомъ, рука становится въ прямой физической связи между мною и схваченнымъ мною предметомъ. Съ такого рода представленіями не разстается человѣкъ даже и въ тѣхъ сферахъ, гдѣ матеріальное схватываніе рукою становится невозможнымъ, и перенося ихъ въ область мышленія, всякое прикосновеніе своего *я* къ окружающимъ его предметамъ или обстоятельствамъ облекаетъ онъ въ воображеніи своемъ, въ любимую форму вещественныхъ узъ, соединяющихъ и связывающихъ его съ внѣшнимъ міромъ.

Рука является, такимъ образомъ, первою нитью, соединяющею мое *я* съ принадлежащимъ мнѣ предметомъ—съ *мое*. Но кромѣ рукъ человѣку дана возможность укрѣплять предметы еще иначе къ своему тѣлу, окружая или завивая себя этими предметами, т. е. привязываніемъ и навѣшиваніемъ ихъ на себя. Этимъ условіямъ подчиняются всѣ одежды, ожерелія и всякаго рода ноша, непосредственно соединенная съ самимъ человѣкомъ. А какъ человѣкъ, въ дикомъ кочующемъ состояніи, имѣлъ все свое добро при себѣ и почиталъ своимъ только то, что могъ унести съ собою, что непосредственно было съ нимъ связано, или матеріально къ нему привязано (надѣто, навьючено), то естественно, что понятіе владѣнія и собственности слилось неразрывно въ нашемъ воображеніи съ представленіемъ вещественныхъ узъ, связы-

вающихъ обладаемое съ владѣтелемъ. Чѣмъ драгоцѣннѣе казался человѣку предметъ, тѣмъ крѣпче старался онъ соединиться съ нимъ, почему и придавалъ дорогимъ металламъ наиудобнѣйшія формы для окруженія и обвитія ими самаго себя, какъ, напримѣръ, формы колецъ, вѣнцовъ, обручей (объ руцѣ) и проч.

Первый дикій способъ всякаго пріобрѣтенія есть насильственное схватываніе предмета, насильное привязываніе его къ себѣ, почему и въ словѣ *навязывать* сохранился смыслъ насилія, а въ Нѣмецкомъ ringen—бороться (отъ ring—кольцо) и überwinden—побороть (собств. обвить) присутствуетъ и понятіе борьбы. Въ феодальной Европѣ въ знакъ вызова на поединокъ бросали перчатку—знакъ схватывающей руки, у Чеховъ же вѣнецъ (вѣроятно, цѣпь), какъ примѣта того состоянія, на которое присуждался побѣжденный, подобно какъ веревка на шеѣ умирающаго гладіатора—явный знакъ плѣна и рабства. Дѣйствительно, понятія побѣжденія и плѣна въ древности сливаются въ одно съ понятіемъ рабства; можно почти утвердительно сказать, что первымъ рабомъ сталъ тотъ, который въ неравной борьбѣ покорился врагу своему, отдался ему въ полонъ, схваченъ имъ руками (manucaptus), и сталъ въ глазахъ побѣдителя его собственностію, почему, какъ вещественную собственность, господинъ сталъ привязывать къ себѣ, къ своей колесницѣ или къ копю своему, эту живую собственность, связавъ ему руки и ноги, чтобы лишить его всякаго вольнаго движенія. Отсюда и синонимныя выраженія *вязень* и *узникъ* у П. Берынды въ значеніи плѣнника. Ганушъ предполагаетъ даже, что и самое слово плѣнъ, полонъ, имѣетъ одно начало съ плесть, плетень, полотно и пр. Въ Германскомъ языкѣ встрѣчаемъ мы выраженія bänndigen, überwinden и другія, указывающія прямо на насильное, но естественное связываніе побѣжденнаго, точно также какъ и латинское vinco, victor—побѣждаю, побѣдитель, совершенно сродственны съ vincio vinctum и vinculum—связываніе, узы и цѣпи.

Въ эпоху осѣдлости, человѣкъ, не таща болѣе за собою все свое добро, не въ состояніи болѣе и привязывать оное

къ себѣ непосредственными матеріальными узами, но запираетъ его за крѣпкими стѣнами, которыя, замѣняя для него прежнія веревки и цѣпи, получаютъ въ его воображеніи одинакое съ ними значеніе *узъ; узница, вязенье, турма, узилище* (у П. Берынды),—вотъ тѣ слова, которыми онъ называетъ это крѣпкое, стѣнами обнесенное мѣсто. И въ прочихъ языкахъ Европы слова torre, toure, turm (наше тюрьма), имѣютъ начало свое отъ понятія окруженія, соотвѣтствующаго вполнѣ понятію обвитія и обвязанія.

Начавши владѣть недвижимымъ имѣніемъ, человѣкъ перенесъ и на него свое древнее понятіе, и чтобы крѣпче удержать за собою это имущество, онъ сталъ окружать и обносить его заборами и рвами. Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи Индо-Европейскій корень *gard*, въ значеніи отдѣльной, загороженной собственности. Скртск. *гарта* еще только колесница—имущество кочующаго человѣка, но Готское gards уже домъ и дворъ; дальше слѣдуетъ Литовское жардисъ—нашъ городъ, garten, jardin, какъ огражденная, но еще частная собственность (Русское ограда); наконецъ, городище и градъ (городъ) въ смыслѣ уже общественнаго явленія, крѣпости, и urbs. Всѣ эти слова имѣютъ между собою общую связь одного и того же понятія—огражденія собственности, которое, съ другой стороны, въ Нѣмецкомъ gurtel, gürtel (поясъ) возвращается къ первоначальному смыслу вещественной повязки человѣческаго тѣла. Точно также корень tün или zün одновременно порождаетъ и наше *тынь*, тынить, Нѣмецкое Zaum — ограда и Сканд. tüm — verdarium. Слово же *зараменье* (грань) имѣетъ филологическую связь не только съ областнымъ выраженіемъ *раменье*—лѣсъ (какъ рама—грань поля, равнины, обозрѣваемыхъ глазами), но и съ словомъ *рамо*—плечо, Латинское humerus, ramus, Нѣмец. arm—рука и Франц. rameau—вѣтка древесная. Вообще вѣтви—это руки дерева, почему и постоянно сравниваются между собою эти два представленія, что, быть можетъ, и породило и наше *раменье* въ смыслѣ лѣса (*).

(*) Буслаева, Р. Нар. Поэзія, ч. I, стр. 12.

При появленіи болѣе мирныхъ гражданскихъ и общественныхъ отношеній, насильственное завладѣніе схватываніемъ руками уступаетъ мѣсто другимъ мирнымъ способамъ пріобрѣтенія: подарку, мѣнѣ и покупкѣ; но въ тоже время и одно огражденіе своей собственности стѣнами и заборами становится неудовлетворительнымъ, и самыя выраженія *крѣпости* и *огражденія* принимаютъ новый переносный смыслъ актовъ и договоровъ. Съ новымъ порядкомъ вещей, человѣкъ, начиная сознавать свои нравственныя обязанности, подчиняетъ понятію долга свой необузданный произволъ добровольными уступками общественнымъ условіямъ; но и на эту для него новую почву гражданственности и закона переноситъ онъ и свое древнее представленіе вещественнаго связыванія, обвиванія, окруженія и сжатія или схватыванія рукою.

Любовью и трудомъ *привязывается* человѣкъ къ своей родимой землѣ, къ своему очагу и семейству. Такимъ образомъ, являются кровныя узы родства и узы дружбы—*союзы, связи* и *привязанности* (verwand, вмѣсто verbant, связанный, и Чешское *пріузникъ*—пріятель). Общественныя нужды налагаютъ на человѣка всякаго рода обязанности и обязательства (*обвязанія* и обвязательства, obligatio, verbindlichkeit), и всякій общественный договоръ или условіе принимаетъ въ нашемъ воображеніи пластическую форму связи, союза (*соуза*) и вѣнца, въ первоначальномъ смыслѣ этого слова (у Берынды *увясло* и *увязенье*—вѣнецъ, *увясти вѣнцы* — короновать). И вся жизнь, наконецъ, уподобляется длинной нити (въ рукахъ Паркъ, напримѣръ), по которой наши дѣянія и предпріятія являются то завязывающимися, то развязывающимися узлами (*завязка, развязка*), почему и самъ *узелъ* принимаетъ въ глазахъ нашихъ символическое значеніе таинственной загадки неразгаданной будущности.

Подобно какъ въ вещественномъ связываніи лица или предмета есть сторона дѣйствующая—активная (тотъ, кто связываетъ) и сторона страдательная (кто или что связывается),

точно также и въ нравственныхъ узахъ человѣка является онъ то дѣйствующимъ лицомъ, пользующимся крѣпостію этихъ узъ, то лицемъ пассивнымъ, угнетеннымъ ихъ тяжелымъ бременемъ. Естественно также, что, при перенесеніи физическихъ явленій на отвлеченныя понятія, самые вещественные предметы этихъ явленій стали для насъ аллегорическими символами тѣхъ идей, которыя соотвѣтствуютъ въ мірѣ мышленія явленіямъ жизни матеріальной. Такимъ образомъ, вѣнцы, цѣпи и кольца отъ первоначальнаго значенія оковъ постепенно переходятъ въ нашихъ глазахъ въ олицетвореніе понятій царства, брака, могущества, богатства и славы, соединенныхъ однако же постоянно и съ значеніемъ обѣта и договора, связывающаго члена сословія со всей его общиной (напр., цѣпи рыцарскихъ орденовъ), супруга съ женою, пастыря съ паствою и царя съ народомъ.

Мы видѣли уже выше, что первый способъ всякаго пріобрѣтенія и владѣнія состоялъ въ вещественномъ схватываніи рукою; но можно даже сказать, что если человѣкъ движется ногами, всѣ почти прочія физическія его дѣйствія совершаются руками, отъ чего и Нѣмецкое handlung (дѣйствіе) прямое начало свое имѣетъ отъ hand—рука (по Санскритски: кара отъ кри—дѣлать, собственно дѣлающая). Чуть ли не общечеловѣческій обычай при условіи или договорѣ протягивать руку въ знакъ обѣщанія и клятвы, откуда и наша поговорка: *ударить по рукамъ*. Ясно, что въ этомъ простомъ обычаѣ лежитъ древнѣйшая форма крѣпости и связи договора, которая, по видимому, удержалась въ Россіи болѣе, чѣмъ гдѣнибудь, въ своей первобытной формѣ, если вспомнимъ не только юридическое наше *рукоприкладство*, но и народный обычай *разниманія рукъ* третьимъ, постороннимъ лицомъ, которое ударяетъ своей рукой сжатыя руки условливающихся, и такимъ обрядомъ становится свидѣтелемъ и *порукою* (по рукамъ?) вѣрнаго исполненія условія. Не менѣе знаменательно и то, что если приходится неграмотному человѣку подписаться подъ какимъ-нибудь актомъ или условіемъ, то, возлагая эту обязанность на грамотнаго, онъ ему прежде

того даетъ руку, слѣдовательно ему *поручаетъ*, грамотный же становится какъ-будто его поручителемъ (Французкое mandat, mandataire отъ manum dare). Вѣроятно, что и слово *обрученіе* имѣло прежде болѣе общій смыслъ договора; но и донынѣ обрученіе только личное обѣщаніе, еще не связанное духовными узами вѣнца. На Западѣ встрѣчаются почти тѣже обычаи. Такъ, напримѣръ, въ Французскомъ древнемъ правѣ вассалъ приносилъ клятву подданства, давая обѣ руки государю; господинъ, освобождая раба, долженъ былъ оттолкнуть его рукою; при передачѣ имущества и вступленіи во владѣніе какъ недвижимою, такъ и движимою собственностію, владѣтель долженъ былъ наложить на нее руку въ знакъ владѣнія. Когда же хозяинъ отыскивалъ потерянную свою лошадь, или корову, или вещь, онъ удостовѣрялъ свое право на нее накладываніемъ на нее руки. Еще сохранилось на Французскомъ языкѣ множество юридическихъ выраженій, указывающихъ прямо на употребленіе *руки* въ подобныхъ случаяхъ: main-garnie, main-levée, означаетъ, первое — владѣніе спорнымъ предметомъ, а послѣднія и право на владѣніе, main-mise — наложеніе запрещенія на спорный предметъ; а main-morte—законное лишеніе, отказъ во владѣніи. Сюда же относится названіе крестьянина *manant* (въ смыслѣ несвободнаго сословія), и древнее mambourg, mambaurnée — опекунъ, опека, наконецъ maintenir, maintien, maintenant (теперь—покуда держу въ рукѣ) также имѣютъ, вѣроятно, древнѣйшее юридическое значеніе (*). Отъ обычая даватъ руку въ знакъ заключеннаго условія или договора произошли вѣроятно и дальнѣйшія производныя Нѣмецкаго hand и handlung, какъ то: handel — торговля, и многія другія (ver-be-ab-handlung), а отъ древне-Нѣмецкаго munt или mund—рука, въ смыслѣ защиты, произошло и названіе опекуна Vormund. Существительное же ring—кольцо, и рожденное отъ него ringen—бороться руками, имѣютъ свое начало въ Славянскомъ рука—ręka, выражая въ тоже время

(1) Michelet, Origine du droit Français. Bruxelle, 1840.

заключающееся въ этомъ послѣднемъ словѣ древнѣйшее значеніе физической силы и власти надъ сдержаннымъ въ рукѣ предметомъ, отчего и древне-Русское выраженіе: *быть подъ рукою*, въ смыслѣ быть подъ властію. «Иже послани отъ Олга, великаго князя Рускаго, и отъ всѣхъ иже суть подъ рукою его свѣтлыхъ бояръ» (Лавр. лѣт., стр. 13). Также упоминается у Кирилла Туровскаго о грамотѣ, присланной княземъ городскимъ жителямъ «подъ рукою его сущимъ».

Мы указали на переходъ отъ схватыванія рукою къ навязамъ, какъ искуственнымъ ея дополнителямъ, для прикрѣпленія къ своему *я* и удержанія за собою своего движимаго имущества, почему и перейдемъ здѣсь прямо къ тѣмъ глаголамъ, которые по преимуществу выражаютъ собою сродныя понятія всякаго рода вязанія и привязыванія: 1) *плесть*, (церк.-Слав. плести), отсюда не только плетень, какъ ограда недвижимаго имущества, но, по мнѣнію Эрбена и Гануша, полотно (Богемское platno) и даже плѣнъ (полонъ).2) *Прясть*, пряду, пряжа, и *прячь* (неупотреб.)—запрягать, откуда не только производныя: пряжка; упругость, пружина и пр., но даже и слово *супругъ*. Этимъ двумъ глаголамъ по смыслу совершенно соотвѣтственнымъ представляется Германскій корень spann, откуда spannen (прячь, натягивать, запрягать) и spinnen — прясть, и множество другихъ производныхъ. 3) *Вязать* и вить (Нѣм. binden и winden, др. Герм. vidan, vidi) отъ кор. Санскр. *ве́*—свивать, сплетать, сшивать и пр. порождаютъ синонимическія значенія увясла, вѣнца, связки, вѣника, повязки и повойника. Въ отвлеченномъ значеніи своемъ два послѣдніе глагола выражаютъ всѣ главныя понятія пріобрѣтенія и договора или лучше сказать пріобрѣтенія не дикой силой кулака, но посредствомъ договора, подарка, уступки или мѣны. Самое слово *дать* (даръ, дань, Латинск. *dare*, dono) имѣетъ, быть можетъ, по мнѣнію Гримма, свое начало въ древ. Герм. vidi, vidan. У Чеховъ въ выраженіяхъ vazati, zavazati сохранился смыслъ подарка (въ особенности дѣтямъ крестнымъ отъ кумовьевъ). Тотъ же смыслъ имѣетъ

у нихъ поговорка: «дать на вѣнокъ» —do vinku dati, а глаголъ vinovati означаетъ не только дарить, но и посвящать, Нѣмец. widmen. Если же мы вспомнимъ, что вѣнокъ (вѣнецъ) символъ договорнаго союза—*вѣнчанія* брака, то и выраженіе дать на *вѣнокъ* едва ли не получитъ въ глазахъ нашихъ значенія свадебнаго подарка, приданаго. Въ древней Россіи называлось приданое *вѣномъ*, и слову вѣно совершенно соотвѣтствуетъ древ. Герм. wittemo, widamo.

Обще-Европейскій древній обычай покупать себѣ невѣсту отозвался въ языкѣ нашемъ не только въ оттѣнкѣ насилія, сохранившемся въ выраженіи *выдать за-мужъ* (сравни выдать головой), но и въ другомъ значеніи слова *вѣно*, какъ выкупной цѣны, платимой за невѣсту—въ древности, вѣроятно, ея родителямъ, а позднѣе, по праву сильнаго, барину, помѣщику, и произшедшаго отъ него глагола вѣнити—продавать, вполнѣ соотвѣтствующаго Латинскимъ venus, venale и vendere (подкупъ и продажа). Но не смотря на этотъ обычай покупки невѣстъ, бракъ нисколько не теряетъ значенія свободнаго договора между мужемъ и женою; сначала *вяжется* женихъ за дѣвушкой (по областному выраженію Калужцевъ), т. е. ухаживаетъ и сватается за нее, потомъ *обручается*, т. е. даетъ ей руку въ знакъ окончательнаго условія, и за тѣмъ уже *вѣнчается* съ нею неразрывными узами брака, — и это добровольное и обоюдное соединеніе принимаетъ имя *супружества* (супругъ отъ «прячь»).

Супружескою вѣрностію не оканчиваются узы нравственнаго долга человѣка-семьянина; напротивъ того, рождающіяся дѣти налагаютъ на него новыя заботы и обязанности. Чешскія выраженія: дать на вѣнокъ или завязать ребенку на крестины, относятся по преимуществу къ подаркамъ крестныхъ отцовъ и матерей; у насъ кумъ даритъ крестнику поясокъ и даетъ денегъ на ризки, у Чеховъ же на powijane (пеленки). Нѣмцы употребляютъ выраженія: bescheren, beschenken (дарить), вмѣсто родить, и при Рождествѣ Христовѣ дарятъ дѣтей отъ имени родившагося Спасителя. Во Франціи существуетъ обычай при рожденіи ребенка разсы-

лать знакомымъ и роднымъ конфеты, какъ-будто отъ новорожденнаго; у Люнебургскихъ католиковъ при Рожд. Хр. поется: wesola nowina! Maria powila nam syna; а Сербъ, при рожденіи ребенка, обращается къ родильницѣ съ обычнымъ вопросомъ: «что ми je майка повила?» Наконецъ, Русское названіе повивальной бабки ясно указываетъ, что и у насъ роды почитались нѣкогда за подарокъ отцу семейства, но подарокъ далеко не безусловный, а напротивъ возлагающій на него новыя цѣпи нравственнаго долга. Замѣтимъ еще, что въ Германскихъ языкахъ переносится тоже понятіе связи на кормленіе ребенка материнскою грудью: das spünn, gespünn, gespinn — грудное молоко, и abspänen, endspänen — отымать отъ груди, потому, вѣроятно, что самое spänen значило нѣкогда сосать, что подтверждается отчасти и названіемъ молочной свинки — spanferkel.

Съ значеніемъ вѣна, связыванія и даже пряжи (spinnen) совпадаетъ и наша древняя умычка. Корень *мчк, мкну, умыкать, примыкать*—отрывать и привязывать, *замыкать*—завязывать, оцѣплять, *горемыка*—человѣкъ, связанный горемъ. Отсюда *замокъ*—запоръ и *зàмокъ*—огороженное, крѣпкое мѣсто, крѣпость. Далѣе, *мьчта* — мечта, въ смыслѣ, быть можетъ, призрака, напуганнаго воображенія, и *мычка*—мыканье льну въ практическомъ значеніи пряжи.

Всѣ общественныя устройства, законы, условія и договоры, какъ бы они ни были добровольно приняты человѣкомъ, все же становятся въ глазахъ его цѣпями, стѣсняющими его произволъ (obligatio, verbindlichkeit, обязанность), и хотя бы эти цѣпи были изъ чистаго золота, онѣ все-таки остаются цѣпями. Въ нарѣчіяхъ Швейцаріи и южной Германіи до сихъ поръ купчіе и дарственные акты называются strick или strecke (т. е. веревка), и выраженіе einstrickete, слово въ слово— ввязанный, означаетъ самую землю или иное имущество, о которомъ актъ совершается. Замѣчательно, что въ этихъ же нарѣчіяхъ сохранились, въ смыслѣ *подарка*, выраженія helseta и wörgeta отъ halsen, würgen—душить

за шею. Фризское *ved* означаетъ въ одно время и договоръ и залогъ. Нѣмецкій корень spann имѣлъ также по видимому значеніе договорной связи, почему отрицательныя—abspennig, abspänstig удерживаютъ донынѣ смыслъ противозаконнаго уклоненія отъ своего долга; и дѣйствительно встрѣчаемъ мы въ Нибелунгахъ выраженіе *bespunnen mit miete*, обвить наймомъ, т. е. обязанностями или наградами. Быть можетъ, имѣетъ прямое отношеніе къ этимъ общечеловѣческимъ понятіямъ о навязахъ и обычай феодальныхъ инвеституръ, встрѣчающійся однако же отчасти и у насъ, при заключеніи договоровъ, передавать другъ другу цѣпь, кольцо или какой-либо другой гибкій предметъ, могущій служить для завязки чего-нибудь, какъ то: древесную вѣтвь, веревку, или даже солому. Самое названіе вѣтви или вѣтки указываетъ на одинъ и тотъ же Санскр. корень *вé*. Въ Римѣ, при уничтоженіи или снятіи запрещенія на имѣніе, ломалась вѣтка; вѣтвями же, воткнутыми въ землю, означались границы полей; у Грековъ всякій просящій держалъ въ рукѣ вѣтку масличнаго дерева (символъ мира и уговора). Въ средневѣковой Европѣ вѣтки служили символомъ передачи недвижимаго имущества, въ особенности лѣсовъ и садовъ плодовыхъ, и въ послѣднемъ случаѣ для этого употреблялись яблоня, груша и орѣшникъ. Иногда вѣтка переходитъ въ палку, которая, въ свою очередь, какъ символъ власти и владѣнія, становится скипетромъ въ рукахъ вѣнценосцевъ. На Западѣ вступленіе во владѣніе и отказъ отъ онаго, покупка, договоръ, изъявленіе правъ на владѣніе, освобожденіе раба и многіе другіе юридическіе акты совершались держаніемъ, бросаніемъ и ломаніемъ соломы; продавецъ поднималъ съ земли соломину и передавалъ ее, въ знакъ своего отказа, покупщику, который сохранялъ ее, какъ свидѣтельство совершеннаго акта; въ случаѣ жалобы являлся онъ съ этой соломиной и предъ судьей. *Rompre la paille* (ломать солому) означаетъ на Французскомъ языкѣ обоюдное условіе; но *rompre le festu* значило встарину покинуть или очистить край: «va-t-en en ta contrée, rompu est le festus.» Наконецъ, замѣтимъ,

что въ клятвахъ и уговорахъ солома, при этомъ употребляемая, постоянно носитъ въ древн. франц. языкѣ эпитетъ вязанной — *la paille noveuse*. Замѣтимъ также, что самое выраженіе—ломать солому (rompre) можетъ легко означать здѣсь *сгибаніе* и связываніе ея въ вѣнокъ. Германскіе императоры, отправляясь въ Римъ за императорской короной, должны были на пути своемъ вѣнчаться дважды: соломеннымъ вѣнцомъ въ Моденѣ и желѣзнымъ въ Миланѣ. Донынѣ во Франціи привязываютъ пуки соломы къ продажной мебели, соломой завязываютъ хвосты продажныхъ лошадей, и продающіяся земли означаются высокимъ шестомъ, украшеннымъ соломеннымъ крестомъ. Символъ соломы при договорѣ былъ, по видимому, обычаемъ знакомымъ и нашей древней Руси. «Посемъ же посла Володимеръ слугу своего доброго, вѣрного, именемъ Рачтыню, ко брату своему Мьстиславу, тако рѣка: «молви брату моему: прислалъ, рци, ко мнѣ сыновець мой Юрьи, просить у мене Берестья, азъ же ему не далъ ни города, ни села; а ты, рци, не давай ничего же», и веземъ *соломы* въ руку отъ постеля своеѣ, рече: «хотя быхъ ти, рци, братъ мой, тотъ *вехоть соломы* далъ, того не давай по моемъ животѣ никому же» (Ипат. лѣтоп.).

Въ дѣтствѣ человѣчества, когда царствовала одна *сила* и одна только борьба могла рѣшать вопросъ о правомъ и неправомъ, судъ и сраженіе сливались въ одно понятіе. Но даже въ позднѣйшія эпохи, — когда обыкновенный судъ немогъ рѣшить дѣло, человѣкъ прибѣгалъ къ борьбѣ и поединкамъ, которые признавалъ судомъ Божіимъ. Имѣя въ виду, что побѣжденный становился рабомъ побѣдителя, естественно, что и самое сраженіе и соединенное съ нимъ понятіе о правомъ и неправомъ, могло представиться воображенію обоюднымъ усиліемъ связать и скрутить цѣпями своего противника; донынѣ говорится о сраженіи: «дѣло завязалось». У Чеховъ передъ поединкомъ былъ обычай, упомянутый нами выше, бросать противнику вѣнецъ, т. е. цѣпь или окову, въ знакъ того, что ожидало побѣжденнаго. Съ такой точки зрѣнія побѣдитель есть тотъ, кто связываетъ; побѣж-

денный тотъ, кто связанъ. Нѣмец. überwinden, bänndigen— побѣдить, пересилить, происходятъ, очевидно, отъ binden и band. Въ правильномъ судѣ вмѣсто побѣжденнаго является виновный, и Ганушъ полагаетъ, что слово *вина* имѣетъ также нѣкоторое отношеніе къ корню *вить*, выражая, можетъ быть, собою узы преступленія. Въ феодальномъ Германскомъ словѣ *bana* (также band) соединяются оба понятія—и военной силы, и судебной власти баннаго государя (bannherrn); тоже слово выражаетъ и судебный приговоръ, лишающій правъ, осуждающій и изгоняющій изъ своей родины (bannen, verbannen) Вездѣ все тоже понятіе *узъ*, которыми сильный связываетъ слабаго и правый виновнаго. Но при отсутствіи истиннаго права и неувѣренности въ своей физической силѣ, человѣкъ, для того, чтобъ опутать своего противника, прибѣгаетъ нерѣдко къ гнуснымъ средствамъ обмана, лжи, хитрости, пуганія и подкупа; отъ Латинскаго vendere происходитъ и venas, venalis—подкупный; у насъ вязга, вязига—придирчивый, за все тяжущійся человѣкъ. Въ самомъ смыслѣ слова навязать вещь, или дѣло кому-нибудь, скрывается корысть, недоброжелательство и насиліе, которое еще ярче выступаетъ въ Нѣмецкихъ выраженіяхъ: anspannen и aufbinden, въ смыслѣ обманывать, дразнить, смѣяться, а иногда и пугать, отъ чего и gespänster—привидѣніе (обманъ и пугалище). Поговорка: ein Band durch den Mund ziehen, значитъ увѣрить въ неправдѣ, надуть; другая поговорка—*нацѣпить на себя медвѣдя*, sich einen Bären aufbinden, употребляется въ смыслѣ надѣлать долговъ. Впрочемъ здѣсь слово baer совершенно ложно принято за медвѣдя, и есть ничто иное какъ древ. Герм. *bar—носить*, откуда Славянское—беру, брать и бремя, совершенно соотвѣтствующее смысломъ своимъ древ. Герм. *baer*. Тяжеле всѣхъ оковы, надѣтыя на человѣка насильно, противъ воли его, оковы, изъ которыхъ онъ постоянно и всегда напрасно старается вырваться на свободу. Таково положеніе не только раба, плѣнника или даже преступника, приговореннаго закономъ, но и свободнаго по видимому человѣка—*горемыки*, угнетеннаго нуждами, болѣзнями и горестями. Нѣтъ ему ни-

гдѣ простора; закованъ ли онъ въ цѣпяхъ, окруженъ ли стѣнами узницы (вязенья), или связанъ по рукамъ и ногамъ обстоятельствами, — его жизнь невольно становится ему *обузой*.

Эти вещественныя или нравственныя цѣпи, соединяя (conjungere) и прикрѣпляя человѣка къ мѣстамъ и лицамъ, отъ которыхъ онъ не въ силѣ оторваться, такое насиліе естественно переходитъ для него въ нестерпимое *иго* — Санскр. юга, юдж., Кроатск. юкъ, Нѣмец. Joch, Латинск. subjunjere, jumentum, jugum. Отъ понятія связывающихъ узловъ родилось и понятіе узкоты (узость). Рабы въ Римѣ и Германіи носили короткія и узкія платья и обстриженные волосы, между тѣмъ какъ человѣкъ свободный носилъ длинные волосы и широкія длинныя платья. Чувство страха угнетеннаго раба или плѣнника, сжимая сердце его боязнію и испугомъ, конечно вполнѣ соотвѣтствуетъ физическому его стѣсненію—узкотѣ, почему и донынѣ у Чеховъ слово это выражаетъ собою страхъ, точно также Санскр. ag—узко; Нѣмец. enge (узко), когда angst, bange принимаютъ значеніе страха, какъ и Латинск. angor и axcietas, и Франц. angoisses; у насъ же отъ слова узъ, переходомъ *з* въ *ж* (также какъ гужъ, и областное ужище—веревка), появляется и слово *ужасъ*. Вообще чувство страха производитъ на человѣка сильное нервное и умственное *напряженіе*, spannung, отъ котораго легко разгорается его впечатлительное вображеніе (мчта—мечта) до такой степени, что ему появляются призраки и пугающія его видѣнія; почему отъ spannung, какъ замѣчено выше, происходитъ и слово gespänster. Не лишена нѣкоторой вѣроятности догадка, что и наше *пугать*, испугъ—пугалище, имѣло въ первоначальномъ смыслѣ своемъ значеніе навязыванія или напряженія, если сравнить его съ древн. Герм. poug (boug)—обручь (Малорос. пуга: «ходитъ Илья на Василья, носитъ пугу житяную») и Русскимъ *пукъ* — связка, отъ котораго, какъ предмета, служащаго къ прикрѣпленію, Шимкевичъ производитъ и *пуговицу*.

Средину между физическимъ связываніемъ тѣла и нрав-

ственными узами, какъ бы переходъ отъ одного къ другому, представляютъ намъ, въ народныхъ суевѣріяхъ, преданія про волшебныя узы и чары. Въ нихъ есть отчасти и вещественное окруженіе человѣка начертаніемъ чародѣйнаго круга, пляской или обходомъ вокругъ него; но сущность этихъ чаръ не въ самомъ веществѣ окружающаго и связывающаго предмета, но въ ихъ сокрытой отъ насъ силѣ: «Въ моихъ узлахъ сила могучая! заговариваю заговоръ мой крѣпко на крѣпко! слово мое крѣпко, на вѣки ненарушимо». «А будь мое слово сильнѣе воды, выше горы, тяжеле золота, крѣпче алатырь-камня, могучае богатыря», и пр. и пр.

Можно бы въ разныхъ таинственныхъ дѣйствіяхъ колдуновъ, кудесниковъ и маговъ всей Европы найдти множество примѣровъ естественнаго окруженія; припомнимъ только здѣсь необходимую осторожность при ожиданіи разцвѣта папоротника въ Ивановскую ночь, состоящую въ томъ, чтобъ очертить его кругомъ и стать самому въ этотъ кругъ, дабы нечистая сила не могла схватить цвѣтокъ. При язвахъ и повѣтріяхъ существуетъ, какъ въ Германіи, такъ и у насъ въ Россіи, древній обычай ночнаго таинственнаго опахиванія села, т. е. всѣ женщины села, взявъ съ собою плугъ, обходятъ съ нимъ ночью, съ разными обрядами, кругомъ всего села; это не что иное, какъ окруженіе села той же предохранительной чертой. Обводъ *мертвой рукой* (т. е. рукою, отрѣзанною отъ туловища)—магическое средство, употребляемое въ особенности сказочными разбойниками для погруженія обведенныхъ въ непробудный мертвенный сонъ. Если заблудится кто-нибудь въ лѣсу, говорятъ, что его *лѣшій обошелъ*, повѣрье, прямо также указывающее на какое-то таинственное окруженіе со стороны послѣдняго, отъ котораго иначе нельзя избавиться, какъ перекувырнувшись черезъ голову, что̀, въ свою очередь, такое же колесообразное движеніе. Въ соприкосновеніи съ этимъ повѣрьемъ о лѣшихъ находится, вѣроятно, и выраженіе «узелъ связать», т. е., плутая по лѣсу, возвратиться къ тому же мѣсту, откуда пошелъ. Разнаго рода насланія и навязы-

ванія бѣдъ и болѣзней заговорами или дурнымъ глазомъ, выраженія: привить болѣзнь, навязала ме се болесть, лихоманка привязалась и пр., точно также какъ и возбужденія страстной любви (очаровать, обворожить, привязать къ себѣ) одинаково носятъ въ себѣ смыслъ какого-то таинственнаго обвитія, окруженія и насильственнаго стѣсненія человѣка. Но какъ въ жизни вмѣстѣ съ болѣзнію намъ дано и лекарство, вмѣстѣ съ зломъ и способъ предохраненія, то и самое колдовство, вредя человѣку, также умѣетъ и отвратить отъ него этотъ вредъ, избавить его отъ наговорныхъ чаръ: «чѣмъ ушибся, тѣмъ и лѣчись». Вотъ почему главное противодѣйствіе и предохраненіе противъ всякихъ узъ и оковъ чародѣйства именно и состоитъ въ вещественныхъ навязахъ или наузахъ, одаренныхъ также чародѣйной силой, которыя суевѣрный человѣкъ, съ условными заговорами и обрядами, навязывалъ себѣ на разныя части своего тѣла.

Въ Чешскомъ языкѣ встрѣчаются слова navuzi и navazy въ одинаковомъ смыслѣ съ Русскимъ наузы. Mater Verborum сохранила намъ даже самое названіе чародѣйки, привязывающей наузы—navašac, употребительное теперь въ общемъ смыслѣ чародѣйки, вѣдьмы, равно какъ и самое дѣйствіе навязыванія — navazovati — значитъ колдовать. По Польски «naviazanie» имѣетъ смыслъ вреда и денежной пени (*виры* Schmerzgeld); obwiazek—votum, точно какъ и Нѣмец. Verbindlichkeit; наконецъ и выраженіе — заклинаю тебя на всемъ *обвязаннымъ* (obwiasać), явно указываетъ на всю цѣнность и святость этихъ наузъ. Изъ самаго слова наузы догадываться можно, что они состояли изъ нѣсколькихъ узловъ: «Навяжу я рабъ (такой-то) на пяти узлахъ всякому стрѣльцу немирному, невѣрному, на пищаляхъ, лукахъ и всякому оружію»; или: «вы узлы заградите стрѣльцамъ всѣ пути-дороги, замкните всѣ пищали, опутайте всѣ луки, повяжите всѣ ратныя оружія: въ моихъ узлахъ сила могучая» и пр.; или: «въ моихъ узлахъ зашиты злою мачихой змѣиныя головы» и пр. Между симпатическими средствами, употребляемыми до нашего времени и не въ одномъ простомъ народѣ, есть

также средство навязывать на шею противъ горловой боли красную шерстяную нитку на 9 узлахъ. Вспомнимъ еще здѣсь гаданіе по узламъ, и мы должны будемъ сознаться, что и донынѣ живетъ у насъ полная вѣра къ древнимъ наузамъ, даже въ высшихъ слояхъ нашего общества.

Если перейдемъ мы теперь отъ чародѣйскихъ наузъ, имѣющихъ силу и значеніе не въ веществѣ и формѣ своей, но въ сокрытой силѣ чаръ, къ тѣмъ вещественнымъ предметамъ и украшеніямъ, которые служатъ намъ олицетвореніями отвлеченныхъ идей, принявшихъ въ нашемъ умѣ значеніе связи, навязы или союза; то убѣдимся, что все ихъ значеніе состоитъ въ внѣшней формѣ и цѣнности матеріала, изъ котораго они составлены. По формѣ своей принадлежатъ сюда всѣ согнутыя линіи (въ противоположность прямымъ линіямъ), стремящіяся соединиться и образовать собою кругъ, кольцо или узелъ, и главное значеніе формы есть постоянное напоминаніе связующей силы, какъ физической, такъ и нравственной, какъ активной, такъ и страдательной. Это доброе или злое значеніе предмета можетъ опредѣлиться однимъ только веществомъ самаго предмета и отчасти его употребленіемъ!

Одни и тѣже предметы, какъ кольца и цѣпи напримѣръ, олицетворяютъ собою понятія свободы, могущества, славы и богатства, если они состоятъ изъ благороднаго металла—золота или серебра; и въ тоже время означаютъ покорность и рабство, если скованы изъ желѣза или замѣнены веревкой. Золотое кольцо было знакомъ свободнаго человѣка въ древней Германіи; золотыя цѣпи и драгоцѣнныя ожерелья, носимыя на шеѣ—знаки достоинства, отличія и власти, не рѣдко царской. Желѣзное же кольцо на пальцѣ, желѣзный ошейникъ или веревка на шеѣ—несомнѣнные признаки неволи и рабства. Такъ на полѣ битвы съ Готами тѣла ихъ узнавали по кольцамъ: у благородныхъ (nobles) были они золотыя, у свободныхъ людей серебряныя, у рабовъ же мѣдныя. У Каттовъ воинъ носилъ желѣзное кольцо (знакъ униженія) до тѣхъ поръ, пока не убивалъ собственноручно непріятеля на войнѣ.

Иногда также одно употребленіе предмета объясняетъ его значеніе (*); такъ, напр., кольца на ногахъ, хотя бы и были они изъ золота, указываютъ однако же постоянно на плѣнъ и неволю; напротивъ, тѣже кольца, преобразившись въ вѣнцы и другія украшенія головныя, всегда олицетворяютъ собою понятія власти, силы и славы. Но всѣ эти значенія, столь различныя по веществу и употребленію предметовъ, формой своей сливаются въ одно понятіе узъ, *обуздывающихъ* произволъ человѣка и подчиняющихъ его закону и долгу.

Кругъ (коло) и въ особенности колесо (въ смыслѣ годоваго обращенія солнца)—постоянные символы божества солнца во всѣхъ древнихъ космогоніяхъ, а солнце есть олицетвореніе блеска и славы, могущества и силы. Очень было естественно при такихъ понятіяхъ не только сравнивать съ солнцемъ могучихъ царей, но и кровными узами связывать ихъ въ воображеніи съ благодѣтельнымъ свѣтиломъ. Цейлонскіе цари Суріава самымъ именемъ своимъ означаютъ династію солнца. Персидское царство именуется коразанъ (отъ кор—солнце и *азанъ*—сѣдалище), т. е. престолъ солнца, и знаменитый *Киръ* носитъ прямо имя солнца. Въ феодальной Германіи встрѣчаются лены отъ Бога и солнца, извѣстные подъ именемъ fiefs du soleil. Наконецъ, и въ нашихъ древнихъ Русскихъ пѣсняхъ Св. Владиміръ удерживаетъ постоянный эпитетъ краснаго солнца Кіева; и въ колядскихъ величаніяхъ хозяина пѣснь также сравниваетъ съ солнцемъ: «первый теремъ — красное солнушко; красное солнушко—хозяинъ въ дому».

(*) Замѣчательно въ этомъ отношеніи происхожденіе эксельбантъ военной формы (aksel-band), сохранившихся отъ глубокой древности, когда человѣкъ передъ боемъ запасался цѣпью или веревкой для привязыванія къ своему *я*, послѣ побѣды, покореннаго врага, или дикой силой кулака пріобрѣтеннаго имущества; это тотъ же вѣнецъ, бросаемый въ знакъ вызова передъ поединкомъ таже веревка, которая, перейдя на шею побѣжденнаго, означаетъ его рабство, а на плечѣ воина—знакъ его самоувѣренности и честолюбивыхъ надеждъ.

Если вспомнимъ теперь, что солнце издревле рисуется подъ видомъ человѣческаго лица, окруженнаго сіяющими лучами, то намъ понятно станетъ и символическое украшеніе царской головы лучеобразной короной, притомъ постоянно изъ золота, какъ металла, болѣе всего напоминающаго солнце свѣтомъ и блескомъ своимъ. Но какъ солнце у всѣхъ древнихъ народовъ проявляло собою одинъ мужской элементъ плодотворности небесъ, котораго пассивную женскую половину представляла то луна, то звѣзды (мы полагаемъ излишнимъ входить здѣсь въ подробное миѳическое изслѣдованіе факта, встрѣчающагося на каждомъ шагу во всѣхъ космогоніяхъ древняго міра), то можно съ вѣроятностію предположить, что съ перенесеніемъ мысли о солнцѣ на золотыя короны царей, изображенія луны и звѣздъ также перешли въ головные уборы царицъ и образовали, такъ называемыя, діадемы изъ драгоцѣнныхъ камней: Діана постоянно изображается съ полумѣсяцемъ на головѣ, и вѣроятно, что по цвѣту своему вѣнцы серебряные должны были напоминать мѣсяцъ, такъ точно какъ драгоцѣнные камни изображали звѣзды, а золото лучи солнца.

Въ филологическомъ отношеніи корона и Нѣмец. Kranz (вѣнокъ) имѣютъ съ Славянскимъ коло (кольцо и колесо) одинаковое происхожденіе отъ древняго кореннаго названія солнца кор или сур (sol)—коросъ и коршидъ; напротивъ того, Славянскіе вѣнецъ и вѣнокъ указываютъ только на связывающую форму этихъ вещей. Вотъ почему сохранился у насъ древнѣйшій смыслъ вѣнчанія и вѣнца (*), какъ брачнаго союза царя съ народомъ и мужа съ женою. При этомъ нельзя не замѣтить старшинство православнаго обряда, символическаго употребленія вѣнцовъ при бракосочетаніи, надъ обрядомъ католическимъ, гдѣ нѣтъ ужъ вѣнцовъ, хотя и сохранился во всемъ Западѣ обычай украшать вѣнками изъ цвѣтовъ голову

(*) Герцогъ Нормандіи вѣнчался при вступленіи на царство съ своей провинціею посредствомъ обручальнаго кольца. Дожъ Венеціи ежегодно обручался кольцомъ съ Адріатическимъ моремъ.—Въ Руанской хроникѣ за 1465 годъ читаемъ: „Charles arrivè à Rouen, ceux de la diste ville, où illes l'espousent à leur Duc, et en ce faisant, lui baillerent un anneau qu'ils luy mirent au doy“.

новобрачной (la couronne de la mariée). Въ Царьградѣ свадебные вѣнцы имѣли форму башни (замка); въ древней Греціи и Римѣ древесные вѣнки имѣли одностороннее значеніе торжественнаго признанія превосходства вѣнчаннаго ими лица надъ его соперниками, признанія его славы и побѣды не только на полѣ битвы, но и въ игрищахъ и преніяхъ, не только полководца, но и мудреца, художника, поэта. Вообще всякое превосходство, даже тѣлесная красота, имѣло свой отличительный вѣнокъ у Эллиновъ. Отголосокъ тому встрѣчается и донынѣ во всей Западной Европѣ въ обычаяхъ раздавать въ школахъ вѣнки вмѣсто премій лучшимъ ученикамъ; или, при торжественныхъ встрѣчахъ царей и побѣдителей, украшать путь ихъ вѣнками и подносить имъ оные, въ особенности посредствомъ женщинъ и дѣвицъ; сюда же относится, вѣроятно, и извѣстный въ сосѣдствѣ Парижа обрядъ вѣнчанія цѣломудренности, въ лицѣ розьеръ. Само собою разумѣется, что всѣ подобные обычаи, введенные восторженнымъ подражаніемъ школы классицизма, явные анахронизмы, лишенные всякаго разумнаго смысла, всякой самобытной жизни въ преданіяхъ народнаго быта. Совсѣмъ другое значеніе имѣютъ вѣнки у Славянъ: обычаи цѣловаться и кумиться чрезъ вѣнокъ (или согнутую вѣтвь), сплетать и расплетать вѣнки, бросать ихъ въ воду и огонь, или украшать ими могилы покойниковъ,—все это носитъ на себѣ древнѣйшее значеніе вѣнка, какъ символической связи плодотворнаго брака любви, союза растительной силы земли съ стихіями влаги и свѣта (вода и огонь), и указываетъ на душевную связь живаго человѣка съ дорогими ему покойниками.

Греческое значеніе вѣнка, какъ награды, есть общая принадлежность всѣхъ навязъ вообще, и самое понятіе награды въ древнѣйшія времена смѣшивается съ понятіями мѣны, купли, а иногда и насильственнаго завладѣнія силой. Ясно, напримѣръ, что сначала царское достоинство было воинской наградой народа за заслуги, но въ тоже время оно вѣроятно добывалось часто силой оружія, а иногда и просто покупалось: такъ, напр., герцогъ Краинскій платитъ за право

возсѣсть на мраморный престолъ свой 60 пфениинговъ. Англійскій король, при коронованіи своемъ, кладетъ на алтарь золотую монету (марку) и за нее беретъ лежащую на алтарѣ корону. Владѣтельный князь Шеноу (близъ Ахена) вводитъ себя самъ во владѣніе, бросивши одинъ золотой и одинъ серебряный пфенингъ встрѣчающей его толпѣ, и вѣроятно, что самый обычай бросанія жетоповъ народу, при коронованіяхъ и торжественныхъ въѣздахъ царей, ничто иное, какъ аллегорія на покупку ими царскаго сана и власти.

Самое дѣйствіе купли (выкупа), награжденія и мѣны представлялось древнему человѣку въ видѣ обвиванія или обвязыванія продавца, откуда и выраженіе: вѣнити — продавать, и древ. Герм. bespunnen mit miete, слово въ слово—обвить наградой. Въ Нибелунгахъ Годелинде навязываетъ Фолкеру 12 обручей на руку, въ знакъ совершеннаго между ними условія: nam si 12 *pouge* (обручи, сравни съ Русскимъ «пукъ»—связка), unde *spien* (запрягла) ims an die hand. Въ преданіяхъ же Германіи находимъ мы, въ подтвержденіе нашего предположенія, самыя ясныя доказательства фактическаго обвиванія или обсыпанія золотомъ. Такъ, напр., Аттила обѣщается такъ обвить золотомъ того, кто отыщетъ ему Валтера, что онъ себѣ и выхода не найдетъ. Въ другомъ же случаѣ какой-то Бранденбургскій князь, выкупленный изъ плѣна своимъ народомъ, упрекаетъ народъ, что не по достоинству его выкупили, что нужно было сѣсть ему на лошадь и поднять свою пику, а народу такъ засыпать его золотомъ, чтобы и конецъ пики не видать, и всѣ эти деньги оставить на выкупъ князя.

Изъ приведенныхъ примѣровъ легко заключить, что въ понятіяхъ древности богатство сливалось съ представленіемъ человѣка обвитаго, окруженнаго драгоцѣнными металлами и камнями. И дѣйствительно, до существованія недвижимой собственности, человѣкъ, нося на себѣ все свое имущество, старался, чѣмъ драгоцѣннѣе была для него вещь, тѣмъ крѣпче непосредственно связывать ее съ собою, откуда и вышли, вѣроятно, всѣ обвивающія формы ожерелій, колецъ и

вѣнцовъ. Естественно также, что эти драгоцѣнные обвязы, представляя собой, если можно такъ выразиться, капиталъ всего имущества кочующаго дикаря, могли легко перейдти со временемъ въ первый предметъ для мѣны и покупки и сдѣлаться, слѣдовательно, первоначальнымъ представителемъ того, что у насъ нынѣ монета—деньги. Такъ, напр., въ древней Эддѣ понятія перстня и золота тождественны (нищимъ дарятъ подаяніе кольцами), и вообще въ древ. Германіи ношеніе и собираніе колецъ означало не только свободное сословіе, но и богатство. Въ курганахъ Богеміи нашлись вязанья изъ золотыхъ нитокъ (Goldgewinde), которыя Ганушъ принимаетъ за первоначальную форму тамошнихъ денегъ, приводя, въ подтвержденіе своего мнѣнія, два цитата изъ древнихъ грамотъ, обязывающія на годичную уплату въ монастырь одной золотой, а въ другомъ случаѣ одной золотой и серебряной *нитки* (*). Если такія нитки могли быть нѣчто въ родѣ монетарной единицы, то легко предположить, что изъ нихъ сплетали плотное вязанье — *полотно*, отчего и могло произойдти слово *платить*, *уплата* (сравни плотно, полотно, плести и плетень); точно также какъ у Римлянъ-скотоводовъ изъ pecus (скотъ) образовалось слово pecunia—деньга. Русскій языкъ сохранилъ также память о древнемъ значеніи навязовъ, какъ драгоцѣнностей и представителей первобытной монетарной единицы: *ожерелье* отъ жерло—горло и *гривна* отъ грива, Санскр. griwa—шея, затылокъ (сравни наша «грива», у лошадей) указываютъ оба на шейное украшеніе, и Mater Verborum прямо переводитъ слово hriwna—ornamentum colli; точно также какъ въ юго-Герм. синонимахъ подарка helseto и würgeto отзываются слова halsen (отъ Hals—шея) и würgen—душить, сжимать шею), вѣроятно, въ смыслѣ украшенія шеи ожерельями и гривнами.

Такимъ образомъ, мы и нынѣ не въ силахъ отдѣлиться отъ этихъ древнѣйшихъ представленій, вынесенныхъ нами изъ

(*) Trapezita *filum aureum* circa altare et *argenteum* circa ecclesiam annuatim solvere debet.

первыхъ впечатлѣній общечеловѣческаго дѣтства. Образъ мысли, языкъ, законы, обычаи, все постепенно мѣняется и движется впередъ; наука и промыслы съ каждымъ днемъ одаряютъ насъ новыми открытіями и изобрѣтеніями, а древнее представленіе, примѣняясь къ новымъ потребностямъ и новымъ взглядамъ, все же продолжаетъ жить между нами не только въ устарѣлыхъ выраженіяхъ языка, потерявшихъ отчасти, въ ежедневномъ ихъ употребленіи, свой первоначальный смыслъ, но и въ нашихъ современныхъ понятіяхъ и даже въ самыхъ малѣйшихъ обстоятельствахъ и пустѣйшихъ предметахъ нашей обыденной жизни. Понятія славы, могущества, силы, власти, богатства, права и долга, все и донынѣ въ умѣ нашемъ неразрывно связываются съ представленіемъ узъ и навязовъ. Вездѣ встрѣчаемся мы съ ними лицомъ къ лицу: въ церемоніяхъ, окружающихъ царскій сапъ, въ обрядахъ церковныхъ, въ отношеніяхъ семейныхъ мужа къ женѣ и отца къ дѣтямъ, въ играхъ и пляскахъ сельскаго народонаселенія, и даже въ одеждахъ и нарядахъ, подлежащихъ произволу моды. Короны, цѣпи, ордена, оружія, вѣнки, ленты, пояса, кольцы, ожерелья, ладонки, эксельбанты, колодки преступниковъ, обручи, веревки, ошейники, даже деньги и пуговицы—предметы одного общаго происхожденія, неотвязно наталкивающіе насъ своей вещественной формой на древнѣйшее понятіе и нравственное значеніе узъ и всякаго рода *обязанности, связи, вѣна* и *обузы.*

Эти представленія такъ тѣсно связаны съ личными впечатлѣніями каждаго, съ цѣлымъ организмомъ его умственныхъ функцій и физическихъ чувствъ зрѣнія, слуха и осязанія, что трудно и рѣшить, при встрѣчѣ какого-нибудь метафорическаго выраженія или аллегорическаго значенія вещественнаго предмета: преданіе ли то старины, наслѣдство отъ понятій эпохи человѣческаго дѣтства, или самобытное внезапное явленіе, свойственное (inerant) человѣческой мысли и воображенію каждаго индивидуума? Но какъ бы то ни было, эти представленія служатъ намъ глубоко-назидательнымъ указаніемъ постепеннаго торжества въ человѣчествѣ началъ нравственныхъ надъ необузданной матеріальной си-

лой, и понятій обязанности и долга надъ дикимъ правомъ кулака. И если эти представленія налагаютъ рабству и неволѣ свои особыя, отличительныя примѣты, за то въ нихъ чувствуется нравственный протестъ противъ существующаго факта угнетенія побѣжденнаго и покоренія слабаго сильнѣйшимъ, и въ тоже время самовольный произволъ силы и власти обуздывается не менѣе тяжелыми духовными узами долга и обязанности; но эти цѣпи лишены уже всякаго насилія, человѣкъ налагаетъ ихъ на себя добровольно, и самъ куетъ ихъ изъ золота и серебра, не рѣдко забывая, въ своей гордынѣ, первоначальный смыслъ носимыхъ имъ украшеній.

ОЧЕРКЪ
ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ ИСТОРІИ ЗЕМЛЕДѢЛІЯ
ВЪ ОТНОШЕНІИ ЕГО КЪ БЫТУ И ЯЗЫКУ РУССКАГО НАРОДА (*).

Эту пѣснь мы хлѣбу поемъ,
Слава!
Хлѣбу поемъ, хлѣбу честь отдаемъ,
Слава!

Первоначальная, полудикая жизнь почти всякаго народа раздѣляется на два главные періода, быта кочеваго и пастушьяго и быта осѣдлаго, земледѣльческаго, и эти два періода оставляютъ слѣды свои не только въ филологическомъ изученіи языковъ, но и въ языческихъ вѣрованіяхъ всѣхъ народовъ. Къ первой эпохѣ относятся обоготворенія неба и свѣтилъ, по преимуществу; извѣстно, что первыми нашими астрономическими свѣдѣніями мы одолжены пастухамъ.

Съ введеніемъ хлѣбопашества, обоготвореніе земли, какъ матери, кормилицы, беретъ верхъ надъ богами неба, или сливается съ ними въ символическомъ, всеоплодотворяющемъ бракѣ, творческой силы мужа (неба) и производительной силы женщины (земли).

(*) Статья эта была напечатана въ 3 кн. Чтеній Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ 1861 г. Главными основами къ ней послужили: V глава Исторіи Нѣмец. языка Гримма и статья профессора Бѣляева: „Нѣсколько словъ о земледѣліи въ древней Россіи“ (Временникъ, кн. 22).

Всѣ народы почитали хлѣбъ Божіимъ даромъ; Нѣмцы называютъ его gottes gave, gottes gabe. Какъ у насъ Божій хлѣбъ и богатство, имѣвшіе, вѣроятно, смыслъ, подобно Чешскому zboží, хлѣбное изобиліе, урожай, почему у насъ и пословицы: «У кого хлѣбъ родится, тому и веселиться (тому и жениться); все добро за хлѣбомъ; дорогой товаръ изъ земли ростетъ; животинка водится, гдѣ хлѣбъ родится», и проч., указывающія всѣ на то, что въ хлѣбѣ и богатство. При жатвѣ хлѣба оставлялось въ Германіи нѣсколько колосьевъ въ честь Frau Gode (или gute Frau), и тотъ же обычай повторяется въ Литвѣ въ честь Ругія баба (Ругія, рожь), а у насъ въ честь Волота или Волоса. У южныхъ Славянъ сохранились донынѣ дѣвичьи пляски и игры, при наступленіи жатвы, гдѣ одна дѣвушка, убранная колосьями и полевыми цвѣтами, разыгрываетъ роль какой-то царицы, или богини земныхъ плодовъ; ее зовутъ Додола, Драгайка, Пополуга (Плуга?).

У насъ, въ Россіи, соотвѣтствуетъ сему обычаю обрядъ— украшать послѣдній снопъ, называемый имянинникомъ, разноцвѣтными лентами, или наряжать его въ сарафанъ и кокошникъ, и носить такимъ образомъ съ плясками по деревнѣ, или на господскій дворъ, съ поздравленіемъ объ оконченной жатвѣ.

Кромѣ сего обычая, не встрѣчается на Руси особыхъ жатвенныхъ празднествъ; но вѣроятно, что они перешли вмѣстѣ съ Новымъ Годомъ и осеннимъ праздникомъ Овсена на Васильевъ день и слились съ Колядами. Такъ встрѣчается 1-го Января обрядное вареніе первой гречневой каши изъ новыхъ крупъ, съ приговорами и замѣчаніями на будущій урожай; въ этотъ же день въ Великой и Малой Руси обрядъ обсыпанія яровымъ хлѣбомъ: дѣти ходятъ по избамъ съ поздравленіями и обсыпаютъ избы и самихъ хозяевъ зерновымъ хлѣбомъ съ пѣснями и приговорками:

Ходить Илья
На Василья,
Носить пугу

Житяную:
Де замахне—
Жито росте;
Роди, Боже,
Жито пшеницю
Всяку пашницю,
Въ полѣ ядро,
А въ домѣ добро!

Хозяйки бережливо сохраняютъ эти разбросанныя зерна на будущій засѣвъ. Тотъ же обрядъ совершается и у южныхъ Славянъ полажайникомъ въ Бадный вечеръ (канунъ Рожд. Хр.); при чемъ замѣчательно, что когда у насъ предвѣщается хозяину одно хлѣбное изобиліе, у Сербовъ, отъ пастушьяго періода, сохранилось и предвѣщаніе на изобиліе скота; и именно: полажайникъ, взявши кочергу, бьетъ ею чурбанъ догорающаго въ печи бадняка, такъ, чтобы искры летѣли, и, исчисляя всѣ роды скота домашняго, предвѣщаетъ хозяину ихъ по стольку, по скольку летитъ искръ съ бадняка по каждомъ ударѣ. Въ нашихъ свадебныхъ обрядахъ осыпаютъ также деньгами и хлѣбомъ новобрачныхъ, а также кладутъ ихъ на ржаные снопы, въ знакъ богатства и плодородія: «и постели слать, какъ завелось изстари, брать ржаныхъ сноповъ тридевять» (свадьба Василія Ивановича). Самый обычай поднесенія хлѣба-соли, какъ и разныя обычныя печенія хлѣбовъ и караваевъ, имѣютъ, вѣроятно, всѣ одинакое символическое значеніе, хотя временемъ оно частію вовсе утратилось.

Мы сказали выше о гречневой кашѣ 1-го Января; тотъ же обычай встрѣчается и въ такъ называемыя овинныя имянины, въ день Θеклы Заревницы: когда начинаютъ молотьбу новаго хлѣба, молотильщики угощаются въ овинѣ (*)

(*) У язычниковъ служили овины мѣстомъ молитвы: „и огневи молятся подъ овнимъ“; или же: „молятся подъ овиномъ.“ Откуда, вѣроятно, и пословица: „церковь не овинъ“. Но эти факты скорѣе относятся къ обоготворенію *огнища* и *очага*, чѣмъ къ земледѣльческому значенію овина, ибо овинъ не что иное, какъ печь, и въ происхожденіи своемъ имѣетъ близкое сродство съ Нѣмец. owen или Ofen, печь. См. ст. Бусл. о Русск. послов., стр. 26.

новой кашей: «Хозяину хлѣба ворошокъ, молотильщикамъ каши горшокъ».

Какъ прежде, такъ и донынѣ, Русскій человѣкъ не любитъ опредѣленное астрономическое времяисчисленіе, и скорѣе означаетъ разныя времена года явленіями природы, или церковными праздниками и постами. Замѣчательно при этомъ то, что пожинки, дожинки или спожинки, т. е. жатва, падая у насъ на Успенскій постъ, приняла въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, въ честь Богоматери, названіе Госпожинки.

Такъ, вѣроятно, и древне-Славянскія названія мѣсяцевъ относились не столько къ тому или другому мѣсяцу, какъ къ извѣстному времени года, время травъ, цвѣтовъ, жатвы, посѣва ихъ, что объясняется тѣмъ, что, напримѣръ, имена: Травенъ, Цвѣтенъ, Серпенъ относятся къ двумъ мѣсяцамъ, и посему должны были различаться впослѣдствіи прилагательнымъ малъ, или великъ Травенъ, или Серпенъ. Точно также и нынѣ нашъ крестьянинъ время малаго и великаго Серпена называетъ *страдой* или *спожинками*, время наибольшаго труда (страданія) и жатвы. Точно также принялъ у насъ Сентябрь имя бабьяго лѣта, праздника бабьихъ работъ, потому что съ этимъ мѣсяцемъ оканчиваются отчасти земледѣльческія работы мужчинъ, а начинаются работы женскія: заготовленіе льна, пряжи, рубка капусты, вареніе пива, соленье и прочія приготовленія зимнихъ припасовъ, возлагаемыхъ на дѣятельность домохозяйки.

Почти каждое занятіе имѣетъ, въ нашемъ сельскомъ быту, свои опредѣленные дни, и они для болѣе удобной памяти означаются частію церковными праздниками, а частію и самими сельскими работами, такъ что въ народѣ многіе дни соединяютъ въ себѣ имя Святаго Угодника Православной Церкви съ наименованіемъ чисто земледѣльческаго происхожденія; такъ, напримѣръ: Алёна—льяница, Іеремія — запрягальникъ или запашникъ (запрягаютъ соху и начинаютъ пашню), Ѳеодосія—колосница (начинаютъ хлѣба колоситься), Акилина—гречишница (посѣвъ гречи), Наталья—овсяница (поспѣваетъ овесъ), Ѳекла—заревница (начало молотьбы и топка овиновъ).

Вообще, нѣтъ дня въ году нашего земледѣльца, съ которымъ бы не связывались разныя примѣты, замѣчанія и суевѣрія относительно хлѣбовъ и урожая, и наши народныя приговорки и пословицы, если намъ дозволено такъ выразиться, содержатъ въ себѣ полный курсъ сельскаго хозяйства, съ совѣтами и предостереженіями, обрѣтенными долгимъ опытомъ и выраженными въ эпической формѣ простонароднаго поэтическаго и вѣрнаго взгляда Русскаго человѣка на природу (*).

(*) „На Благовѣщенье дождь, родится рожь.

Идетъ дождь, несетъ рожь.

Пришелъ бы на Егорья морозъ, то будетъ просо и овесъ. Коли на Егорьевъ день морозъ, то и подъ кустомъ овесъ.

Коли Мартъ сухъ, да мокръ Май, будетъ каша и коровай.

Майская трава и голоднаго кормитъ.

Сѣй два тягла послѣ Егорья, а другой сѣй послѣ Іеремія.

Раннее яровое сѣй, когда вода сойдетъ, а позднее, когда калина въ цвѣтъ взойдетъ.

Лягушка квачетъ, овесъ скачетъ.

Соха ябедница, а борона праведница.

Когда яровое сѣю, тогда съ отдышкою и на стороны погляжу, а ржаной хлѣбъ сѣю, шапка съ головы свалится и той не подыму.

Сѣй подъ погоду, будешь хлѣбъ ѣсть годъ отъ году.

Сей хоть въ ненастье, а сбирай въ ведро.

Кто сѣетъ рожь на Флоровъ день, тому родятся флорки.

Овесъ говоритъ: топчи меня въ грязь, и я буду князь.

Сѣй овесъ, когда дубъ развернется въ заячье ухо.

Не сѣй пшеницы прежде дубоваго листа.

Сѣй пшеницу въ день Симона Зилота, родится она яко злато.

Въ день Св. Алены принимайся и за лёны.

Рожь двѣ недѣли зеленѣетъ, двѣ колосится, двѣ отцвѣтаетъ, двѣ наливаетъ и двѣ засыхаетъ.

Въ день Ѳеодосьи Колосницы и рожь колосится.

Если на Петровъ день просо въ ложку, то будетъ и на ложку.

Красное лѣто—зеленый покосъ.

Одна пора сѣно косить.

Гречиху сѣй, когда рожь хороша.

Сударыня гречиха ходитъ барыней, а какъ хватитъ морозу, веди на колечій дворъ.

Не вѣрь гречихѣ по цвѣту, а вѣрь по закрому.

Овесъ въ кафтанѣ, а на гречихѣ рубахи нѣтъ.

До Ильина дня дождь—въ закромъ, а послѣ Ильина—изъ закрома.

Первое свидѣтельство о земледѣліи въ Россіи встрѣчаемъ мы у Нестора, при осадѣ Древлянскаго города Коростеня, гдѣ Ольга говоритъ осажденнымъ Древлянамъ: «а вси грады ваши предашася мнѣ, и ялися по дань, и дѣлаютъ нивы своя, а вы хочете измрети гладомъ».

По всей вѣроятности, въ Россіи, какъ и въ прочей Европѣ, въ первыя времена земледѣльческаго періода, земли было много и хлѣбопашецъ завоевывалъ, такъ сказать, шагъ за шагомъ подъ нивы свои землю дикихъ лѣсовъ и степей и, не дорожа землею, поднималъ нови почти ежегодно.

Позднѣе человѣкъ сталъ болѣе цѣнить свой трудъ, и по мѣрѣ, какъ земледѣліе болѣе и болѣе распространялось, онъ уже не рѣшался навсегда покидать распаханныя поля, но, давъ имъ отдохнуть нѣсколько лѣтъ, снова возвращался на нихъ съ плугомъ и сохою, а наконецъ уже при недостаткѣ земли сократилъ этотъ срокъ перелога на одинъ годъ, и сталъ искуственнымъ удобреніемъ замѣнять долгій отдыхъ прежняго времени. Вотъ почему древнѣйшія названія отдыхающаго поля (*) носятъ въ себѣ смыслъ труда,

---

Послѣ Петрова дня сѣно черное, хлѣбъ бѣлый (мокрое время).
Что посѣешь, то и пожнешь.
Мужики работаютъ плачучи, а хлѣбъ сбираютъ скачучи.
Не топоръ кормитъ мужика, а Іюльская работа.
Не поле кормитъ, а нива.
Тамъ и хлѣбъ не родится, гдѣ кто въ полѣ не трудится.
Горька работа, да сладокъ хлѣбъ.
Агей—пшеницу сѣй, у Ипата широка лопата.
Арсенія ждать съ дорогимъ горохомъ.
Жатва поспѣла и серпъ изостренъ.
Цѣпъ въ рукахъ, такъ и хлѣбъ въ зубахъ.
Новый хлѣбъ на Ильинъ день.
Ильинская соломка—деревенская перинка.
Батюшка Августъ крушитъ, да поле тѣшитъ.
Овсы и льны къ Натальину дню смотри.
Стогъ глубокъ, а хлѣбъ хорошъ."
См. Послов. Снегирева и Приб. къ нимъ Буслаева, въ Архивѣ Калачова.

(*) Наше выраженіе *паръ* и соотвѣтствующее ему Чешское auhor и úhor принадлежатъ уже позднѣйшему времени плодоперемѣннаго хозяйства, которое, по словамъ г. Бѣляева, является у насъ на Руси не ранѣе XV вѣка.

ломки, чистки при подъемѣ новыхъ починокъ, какъ, напр.: Нѣмец. brachfeld отъ brechen (ломать), Французъ. terre en friche отъ Латинск. frangere, и наше древнее притерба или притереба, Малорос. толока отъ толочь, толкать; наконецъ, быть можетъ, сюда относится и самое слово пахать (*). Всѣ эти выраженія носятъ въ себѣ смыслъ трудной работы, а земледѣліе есть работа по преимуществу; не даромъ зоветъ нашъ крестьянинъ время земледѣльческой работы *страдой*, временемъ страданія и труда, откуда и пословицы: «Не топоръ кормитъ мужика, а Іюльская работа. Горька работа, а сладокъ хлѣбъ. Тамъ и хлѣбъ не родится, гдѣ кто въ полѣ не трудится. Батюшка Августъ крушитъ (работой также, какъ и жаромъ), а поле тѣшитъ». Французск. labоure (паханіе) прямо указываетъ на labore, работа; древне-Норманское же ar означаетъ и работу и хлѣбопашество, Нѣмец. Arbeit, Erbeit (Готск. arbaips-arapeit) употреблялось прежде въ томъ же смыслѣ: «Wenn du deine erbeit ein gesamlet hast vom felde». Здѣсь должно замѣтить, что слова arbeit, labor, работа, принадлежатъ одному и тому же корню ar (**), быть можетъ, отъ Санскр. ira, земля, откуда и Нѣмец. erde (Готск. airpa) (***), какъ обработка земли, откуда, съ одной стороны, понятіе владѣнія и наслѣдства въ Готскомъ arbia, древне-Сакс. arfi (heres, filius), Нѣмец. Erbe (наслѣдникъ); а съ другой стороны понятіе рабства, въ Русскомъ рабъ, работа, въ смыслѣ господской работы — барщины, работы по преимуществу земледѣльческой; на то указываетъ и самое наше прозвище крестьянъ, называемыхъ древле *ролейными закупами*, соотвѣтствующее Чешскому *ратай* (работникъ, хлѣбопашецъ, pacht-knecht). Древнѣе, чѣмъ пахать и пашня, глаголъ орать: *роля* (ролня), *орало* (плугъ); его встрѣчаемъ мы не только во всѣхъ другихъ Славянскихъ языкахъ, но несомнѣнно узнаемъ его и въ древне-Нѣмец-

(*) Гриммъ утверждаетъ, что Русск. пахать имѣетъ смыслъ arare—laborare.

(**) Deut. Wört, братьевъ Гриммовъ, часть I, стр. 538.

(***) Гримма, Deut. Mithol, стр. 229.

комъ (*), Финскихъ и Литовскихъ нарѣчіяхъ; въ Латинскомъ соотвѣтствуютъ этимъ словамъ aratio, aratrum и arare; въ Нѣмец. языкѣ исчезъ древній корень, за исключеніемъ сложныхъ словъ artacker artfeld, т. е. запаханное поле.

Кромѣ имени *роли,* засѣянная земля называется и Несторомъ уже *нивой.* Это слово хотя и встрѣчается во всѣхъ Славянскихъ нарѣчіяхъ, однако вездѣ находится въ совершенномъ одиночествѣ и филологическомъ сиротствѣ, если такъ можно выразиться, за исключеніемъ двухъ или трехъ прямыхъ производныхъ словъ, какъ, напримѣръ, *нивари,* у Берынды *поселянинъ.* Также нельзя и въ прочихъ Европейскихъ языкахъ отыскать никакого родства съ словомъ нива. Большею частію на всѣхъ Европейскихъ языкахъ перенесено на понятіе нивы древнѣйшее выраженіе пастушьяго періода, означающаго собственно безлѣсное, травяное пространство, пастьбище, поле.

Дѣйствительно, наше слово *поле* содержитъ въ себѣ понятіе обширнаго, открытаго пространства, въ противоположность лѣса, и только въ переносномъ смыслѣ означаетъ ниву; доказательство тому выраженіе поляны, поле битвы, полевые цвѣты, и эпитеты: широкое или чистое, придаваемые полю нашими сказками и пѣснями. Въ грамотахъ же выраженіе —*польскіе города,* въ смыслѣ степныхъ городовъ. Наконецъ, рѣшаютъ дѣло пословицы: «Не поле кормитъ, а нива» и «Плугъ кормитъ, а лугъ портитъ», гдѣ эти два понятія поставляются въ явномъ противорѣчіи другъ къ другу. Этому понятію поля соотвѣтствуетъ не только филологически тождественное ему Нѣмец. feld, но и Латин. (**) campus и ager (***),

---

(*) Древ.-Норм. ar-aratio-arare, Готск. arjan-arida, древ.-Нѣм. erida-arta, Литовск. arti-arkeas, Латышск. art-arrajs-arkls; Ирланд. ar-arach; Валійс. auad aradar; Эстон. adder-ahra, aura (плугъ); Финск. atra; Польск. orać-oracz-radlo-rolnik-rataj (хлѣбопашный работникъ); Серб. оратар-ратар-ралина (плугъ)-оранье и пр.

(**) Русск. поле, Финск. peldo, Эстонск. pöld, Лат. päldo, Валаш. holda, древне-Сакс. folda, Англо-Сакс. folde, Древ-Нѣм. fold.

(***) Готск. akrs, древне-Немѣцк. achar-akr, Англо-Сак. äcer, Швед. åker, Датск. ager.

Франц. champ и acre, Нѣмец. acker, akker, наконецъ Нѣмец. todesacker, поле смерти, т. е. кладбище, явно указываетъ, что acker въ точномъ смыслѣ своемъ нисколько не нива, и нуждается, какъ и feld, для точнаго опредѣленія пашни, прибавленія древняго затеряннаго названія нивы art въ сложныхъ выраженіяхъ artfeld, artacker. Такой же смыслъ пастьбища или поля имѣютъ, по самому происхожденію именъ своихъ, Литовско-Латышскія названія нивъ laukas—lauks, явно Латинск. lucus, Русскій лугъ. Наконецъ, если принятъ въ соображеніе, что по Сербски и Малорусски *паша* означаетъ пастьбище, то и самое наше Русское пашня и пахать не произошли ли отъ понятій пасти и пастьбище, т. е. изъ эпохи быта пастушьяго? Такое, при первомъ взглядѣ, странное предположеніе могло бы, однако же, найдти отчасти свое подтвержденіе въ томъ, что, какъ увидимъ дальше, самая мысль обработыванія земли подана человѣку скотомъ: въ Египтѣ, напримѣръ, послѣ посѣва пускался на поля (*), еще покрытыя мягкою грязью отъ наводненія, всякій мелкій скотъ, для того, чтобы ногами глубже втоптать въ землю разсѣянныя по ней зерна.

Важнѣйшее изъ всѣхъ орудій земледѣльчества есть то, которое употребляетъ человѣкъ для подъема и распашки земли подъ хлѣбный засѣвъ, какова бы ни была его форма, устройство и названіе. Это орудіе встрѣчается у всѣхъ народовъ древняго и новаго міра, и у насъ, на Руси, названіе плуга упоминается уже въ Русской Правдѣ: «далъ ему господинъ плугъ и борону», имя же сохи не встрѣчается прежде XIV вѣка; также находимъ мы въ древности слова: *рола*, *орала* и *рогали* въ смыслѣ плуга или сохи. Геродотъ разсказываетъ о Скиѳахъ, что, по ихъ преданію, золотой, еще горячій, плугъ упалъ съ неба; младшій изъ сыновей царскихъ одинъ въ силахъ былъ поднять его, почему и наслѣдовалъ всему Скиѳскому царству, а плугъ сдѣлался принадлежностью царской власти. Точно также и въ Египетскихъ

(*) Henri, Egypt. Pharaonique. tom. 2, pag. 91.

іероглифахъ въ рукахъ боговъ и царей встрѣчается плугъ, и въ древне-Французскомъ романѣ представленъ король Угонъ (Hugon) своеручно пашущимъ золотымъ плугомъ. Когда вождь призывается народомъ на диктаторство, послы находятъ его пашущимъ свое поле; такъ, напр., Римскій Цинциннатъ (*), такъ Чешскій Премыслъ, и Марко Королевичъ въ Сербской пѣснѣ вѣшаетъ плугъ на гвоздь, отправляясь на войну: «Узе Марко рало за крчало» (**).

Въ древнемъ Нѣмецкомъ правѣ означалась граница владѣнія бросаніемъ плуга, или топора; также испытывалась правда въ Божіихъ судахъ хожденіемъ по раскаленнымъ углямъ; у насъ соотвѣтствуетъ сему обычаю наше юридическое выраженіе для обозначенія какого-нибудь владѣнія: «Куда топоръ, коса и соха ходили по старинѣ» (***).

Замѣчательно также, что у насъ, на Руси, встрѣчается

(*) Plin., 18, 4. „Aranti quatuor sua jugera in Vaticano, quae Prata Quinctia appellantur, Cincinnato viator attulit dictaturam, et quidem, ut traditur nudo plenoque pulveris ore."

Liv., 3, 26. Quinctius ab aratro ad dictaturam arcessitus.

(**) Сюда же относится и личность Микулы Селяниновича нашихъ Русскихъ былинъ, который покидаетъ золоченую свою сошку на дѣла ратные. См. объ немъ Пѣсни Рыбникова, ч. I., стр. 17—24, стр. 35 (стихъ 50) и стр. 40; также въ этой книгѣ стр. 133.

(***) Относительно значенія плуга, для обозначенія границы, замѣчательно народное преданіе о Троянскомъ валу: Огненный змѣй (постоянное олицетвореніе въ нашихъ сказкахъ набѣговъ и враждебной силы всѣхъ нехристовъ вообще) наложилъ дань на мирныхъ Задунайскихъ жителей, состоящую изъ живыхъ жертвъ, которыхъ приводили къ границѣ. Очередь пала разъ на молодаго Царевича, который, ожидая на назначенномъ мѣстѣ грознаго врага, обливался горючими слезами; но прохожая старушка, сжалившаяся надъ нимъ, дала ему совѣтъ бѣжать отъ змѣя, безпрестанно читая громко молитву Господню. Царевичъ, конечно, послушалъ совѣта, но уже ноги его стали подкашиваться и голосъ его задыхался, и чувствовалъ онъ уже палящій жаръ змѣиной пасти, когда узрѣлъ вдали кузницу и благополучно скрылся въ ней отъ преслѣдующаго врага; въ этой кузницѣ ковали Борисъ и Глѣбъ огромный плугъ; взявши Царевича подъ свое покровительство, они полонили змѣя, припрягли его еще къ горячему плугу и заставили провести имъ огромную борозду (Троянскій валъ), чрезъ которую, съ тѣхъ поръ, никакая вражая сила не могла болѣе переступать.

какое-то миѳическое существо *Плуги:* кликали накануне Богоявленія. «На вечери Рождества Христова и Богоявленія Коледъ, Плугъ и Усеній (Овсенъ) не кликати»; а въ другомъ мѣстѣ: «На вечери Богоявленія кликали Плугу» (*).

Первую мысль о плугѣ подала человѣку, по словамъ Плутарха, свинья, роющая землю (**) рыломъ своимъ, а быть можетъ и другія животныя, копавшія землю то лапами, то рогами. Санскритское названіе волка vrka означаетъ раздирателя, а плугъ godârana, землераздиратель. Нѣмецкія сказки упоминаютъ о землероющемъ боровѣ; въ Сербскихъ о пашущей свиньѣ, во Французскихъ преданіяхъ о лисицѣ (roman du renard) встрѣчается пашущій волкъ; у Латышей есть загадка про плугъ: «медвѣдь сидитъ на полѣ въ желѣзныхъ башмакахъ» (копытахъ); наконецъ, въ Малороссіи загадка о плугѣ, гдѣ представляется онъ съ ногами: «стоитъ на дорозѣ, розложивъ обѣ нозѣ». Латинское porca, борозда, явно совпадаетъ съ porcus, porca, боровъ, свинья, какъ и Русское борозда, быть можетъ, имѣетъ отношеніе съ боровомъ. Въ нѣкоторыхъ нарѣчіяхъ Германіи называется легкій плугъ (соха) Schweinsnase, по Англійски pigs-nose.

У насъ существовало древле-земледѣльческое орудіе—рогаліе: «азъ же пристроихъ 7 дній рогаліе, ими же копати землю» (говоритъ Несторъ). Въ Нѣмец. сагѣ встрѣчаемъ выраженіе: dem pfluoc begrîfen bi dem horn»; наконецъ, самое Латинское слово arator было въ первоначальномъ смыслѣ своемъ не что иное какъ taurus, быкъ.

Рогъ, а отъ него и всякій рогатый скотъ, былъ во всѣхъ космогоніяхъ древности постояннымъ символомъ свѣта и его плодотворной силы, а позднѣе и земледѣлія; въ особенности получила корова это миѳическое олицетвореніе не только самаго материка земли, но и ея произрастительной силы.

Санскр. go (сохранившееся въ Русскомъ говяда) въ тоже время обозначаетъ и корову и землю; всѣ богини земли и

(*) Прибавл. къ II т. Соловьева Ист. Росс., стр. 32.

(**) Сравни слова *рыть* и *рыло*.

хлѣбопашества имѣютъ въ своихъ принадлежностяхъ и корову; такъ Египетская Изида представляется не рѣдко съ коровьей головой. Быкъ или, точнѣе сказать, волъ встрѣчается также какъ аллегорическое изображеніе земледѣлія; такъ, напр., Вакхъ представляется иногда съ бычачьей ногой, какъ изобрѣтатель хлѣбопашества; Варронъ называетъ вола вѣрнымъ спутникомъ земледѣльца, и во всѣхъ іероглифическихъ изображеніяхъ хлѣбопашества въ Египтѣ встрѣчаются и волы возлѣ изображенія Египетскаго плуга, houe (*). Наконецъ, намъ нечего напоминать здѣсь о пользѣ воловъ и скота вообще въ дѣлѣ хлѣбопашества; но это объясняетъ отчасти, почему у насъ на Руси богъ скота, Волосъ, въ періодѣ земледѣлія, принялъ, по видимому, и покровительство надъ хлѣбами, если судить по обычаю завивать Волоткѣ бородку, или оставлять въ полѣ нѣсколько несжатыхъ колосьевъ Волотку на бородку. Замѣчательно, что древле человѣкъ нашелъ какое-то сродство въ понятіяхъ плуга и корабля; оба врѣзываются и пересѣкаютъ они землю, или воду, обоимъ присвоиваются принадлежности носа, хвоста и прочихъ частей животныхъ, и, вѣроятно, подобно Норманскимъ кораблямъ, и древніе плуги украшались иногда изображеніями животныхъ. Поэты и донынѣ сравниваютъ нивы съ морскими волнами, и самая стихія воды и влаги имѣютъ въ себѣ плодотворное вліяніе на земную произрастительность (наприм., наводненіе Нила въ Египтѣ). Наши древнія пѣсни выразили эту мысль въ эпическомъ названіи «мать-сыра земля», которое подтверждается не только Малорусской поговоркой: «Де ма лугу, тамъ росте», т. е., гдѣ мокренько, тамъ и растетъ, но и многими нашими пословицами, какъ напр.: «Овесъ говоритъ: сѣй въ воду и въ пору», или: «Сѣй меня въ грязь, и я буду князь». Наконецъ, находимъ мы въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи, вмѣсто обще-Европейскаго суевѣрнаго обряда, опахиванія полей и селъ отъ заразы и засухи, — обычай обвозить (вмѣсто

(*) Rolle, Recherches sur le culte de Bacchus.

плуга) вокругъ селъ и городовъ корабли и лодки. Тоже сближеніе корабля съ плугомъ замѣчаетъ Гриммъ и въ нѣкоторыхъ Нѣмецкихъ податяхъ и даняхъ, платившихся серебряными корабликами и плужками.

Теперь намъ отчасти и понятно будетъ, почему самое слово плугъ (*), Нѣмец. Pflug, имѣетъ свое начало отъ Санскр. plava, корабль, и связывается, такимъ образомъ, происхожденіемъ своимъ, съ глаголомъ плавать, плыть, подобно какъ по Латыни sulcus, борозда, и sulcare, плавать.

Понятіе сѣмени и посѣва во всѣхъ языкахъ Европы имѣютъ общее однозвучное происхожденіе semen-saat-semer и проч. У Краинцовъ называется время посѣва *Сейвиной*, т. е. именемъ языческой богини хлѣбопашества Sieva (**); въ Санскр. *ситія* есть жито, откуда и *Сита*, Индійская богиня хлѣбопашества, и Греческ. σῖτος въ тоже время и жито и прозвище Деметры. Хлѣбное сѣмя — *зерно*, Нѣмец. korn (Готск. kaurn), Латинск. granum, въ Литовск-Латышск. нарѣчіяхъ žirnis, sirns переходитъ въ значеніе гороха, и точно также, какъ Латинское pisum (горохъ) сродственно съ понятіемъ pinso—piso—толочь, молоть, откуда и pinsor—хлѣбникъ (***), также и Литовск. žirnis, Славянск. зерно, Нѣмецк. Korn и Романск. grain переходитъ въ понятіе ручныхъ мельницъ (mola), въ выраженіяхъ Литовск. girna (множеств. girnos), Славянск. жорна (жорновъ), Нѣм. qvörn и Англо-Сакс. grindan, молоть (****); въ Санскр. džrî значитъ молоть, откуда и слово džirna, терка (tritus), которое, по видимому, осталось не безъ вліянія на образованіе Славянск. *жорна* и Литовск. girna. Какъ зерно въ тоже время и плодъ хлѣб-

(*) Древне-Нѣм. pfluoc, ploeg, Шведск. plog. Датс. plough, Англо-Сакс. plow.

(**) Ie, во многихъ Славянскихъ нарѣчіяхъ соотвѣтствующее Русскому ѣ, у Краинцевъ переходитъ часто въ іе.

(***) Санскр. pisch-conterere-peschana mola; не сюда ли относится и наше печь—печеной?

(****) Чеш. žerna, Польс. žarna, Литовск. girna, Готск. qairnus. древне-Нѣм. quirn, Девне-Сакс. quern, Англо-Сакс. cveorn, Англ. quern, древ.-Сѣв. quörn, Шведск. quarn.

наго растенія, то Нѣм. korn, Француз. grain, Итал. grano (въ особенности во множествен. числѣ), какъ плодъ, значеніе еще не молоченнаго, на полѣ стоящаго, какъ и сжатаго хлѣба, словомъ, вообще хлѣбъ или жито; подобно Нѣмец, traide-getreide (древне-Нѣм. getragidi), отъ tragan, tragen, носить, т. е. приносъ, приплодъ; Латинск. frumentum имѣетъ свое начало отъ frux, плодъ, а Итал. biada и Французс. bled, blê, также не что иное, какъ плодъ (Англо-Сакс. bloed). Не относится ли сюда и Нѣмец. Brod или Brotd, получившее понятіе печенаго хлѣба, хотя Гриммъ производитъ его отъ brechen, ломать; но при постоянномъ переходѣ *l* въ *r* и *r* въ *l* легко также могло brod или prod образоваться изъ bloed, плодъ, подобно какъ Санскр. vrkas переходитъ у насъ въ волкъ, или labor въ работа.

У всѣхъ народовъ вообще почитали хлѣбъ Божьей благодатью и лучшимъ благомъ земли, отъ чего и выраженіе, какъ видѣли выше, «Божій хлѣбъ», Gottes gave и das liebe brot, Чешское zboži, обиліе, и наша пословица: «Все добро за хлѣбомъ», и эпитетъ *честный*, придаваемый хлѣбу, въ особенности овсу, Латышское labbiba (жито), отъ labs, добро. Наконецъ, Славянск. жито (отъ Санкр. дживъ, дживана—живу, жизнь) и хлѣбъ, Готск. hlaib, Нѣм. laib, laibbrot (печеный хлѣбъ), носятъ въ себѣ понятіе жизнь, и Славянск. *жито*, животъ и жизнь, совершенно соотвѣтствуютъ Нѣмец. словамъ laib, leib и leben, и наше Русское слово хлѣбъ, созвучное съ hlaib, является точнымъ синонимомъ жита (*).

Съ понятіями Божьяго дара, добра, богатства и жизни соединяются въ названіяхъ пшеницы (**), какъ хлѣба по преимуществу, и сродныя имъ понятія чистоты и свѣта. На всѣхъ Нѣмецкихъ и Литовскихъ нарѣчіяхъ зовется пшеница hwaiteis, hwait, waizen, отъ Санскр. šveta — бѣлый (наше свѣтъ), древне-Нѣмец. hweis, weiss. Тому же понятію соотвѣт-

(*) Сюда же принадлежитъ, по видимому, Сербская пословица: „рало и мотика свѣтъ корми", т. е. соха и заступъ кормятъ свѣтъ.

(**) Старо-Сакс. huéte, Англо-Сакс. hwaete, древне-Нѣм. hweiti, древне-Сѣв. waizen, Англ. wheat, Датск. hwede.

ствуетъ и наше народное эпическое выраженіе: «бѣлая ярица и ярая пшеница» (*). Здѣсь явно, что слово *ярая*, *ярица* не принимается только въ смыслѣ весенней, ибо тогда и всѣ прочіе яровые хлѣба имѣли бы право на это выраженіе, присвоенное единственно пшеницѣ, въ смыслѣ свѣта, отъ древняго яръ—жаръ, названіе бога—весенняго солнца и производительной силы земли Яра, Яровита (Harowit) или Ярилы.

Пшеница, по самому своему свойству, преимущественно бѣлый хлѣбъ, чистый хлѣбъ, какъ называетъ его Несторъ въ житіи Θеодосія Печерскаго: «Потрудившимся (инокамъ) въ ту недѣлю, тѣмъ уставлено бысть Преподобнымъ Отцемъ нашимъ Θеодосіемъ, въ пятокъ тоя недѣли (первой Великаго поста), да бываютъ имъ хлѣбы чисты зѣло». Это мѣсто показываетъ намъ, что въ то время пшеница на Руси была еще рѣдкимъ лакомствомъ; такъ говоритъ и пословица: «Матушка рожь кормитъ всѣхъ дураковъ, а пшеничка по выбору». И дѣйствительно, ея имена и свойства явно указываютъ намъ, что *ярица* растеніе юга: вотъ чѣмъ, можетъ быть, и объясняется чужеземное происхожденіе слова *пшеницы*, въ которомъ Рейфъ и Гриммъ видятъ отголосокъ Латинскаго panicum, древне-Нѣм. penick, fenich, fench, т. е. хлѣбъ вообще, подобно какъ Латинск. frumentum, хлѣбъ, перешло въ Франц. froment въ имя пшеницы, какъ хлѣба по преимуществу. Чисто Русскимъ сѣвернымъ хлѣбомъ является, напротивъ, наша рожь; такъ въ томъ же житіи Θеодосія говорится про скудную пищу первыхъ иноковъ Печерскихъ: «и ядь ихъ бѣ ржанъ хлѣбъ токмо и вода». Самое названіе этого рода хлѣба, перешедшее къ Нѣмецкимъ, Финскимъ и

(*) Хлѣбъ у Грековъ назывался золотыми дарами Цереры, и у насъ эпитетъ золотой часто приписывается ячменю; у Чеховъ же ру́г — и горячій уголь и пырей (вѣроятно, прежде болѣе благородное хлѣбное растеніе, судя по родству съ Латыш. puhri, озимая пшеница, и *пыра*—жито, або просо, у Памвы Берынды), откуда и нашъ *пирогъ*, самое Латинск. названіе *пырея* triticum repens, указыветъ на нѣкоторое сродство его съ frumentum triticum, т. е. пшеницей и, такимъ образомъ, другое значеніе Чеш. ру́г можетъ легко сойтись съ значеніемъ эпитета пшеницы—ярая.

Литовскимъ племенамъ (rocken-rog-rhyg-ruggei)(*) осмысляется въ одномъ Славянск. рожь, отъ корня родъ (родить, рожать, урожай), Латинск. secula, Франц. seigle, а другія, связанныя съ ними, названія ржи южныхъ народовъ происходятъ отъ secare, рѣзать, очень неопредѣлительное названіе, относящееся ко всякому роду хлѣба, и приложенное, вѣроятно, къ обозначенію ржи, когда ее узнали въ Римѣ, что было довольно поздно, и гдѣ она очень мало употреблялась.

Послѣ пшеницы и ржи занимаетъ первое мѣсто въ нашемъ сельскомъ хозяйствѣ овесъ, но сѣется уже не для пропитанія человѣка, а для кормленія домашнихъ животныхъ (такъ въ одномъ Сербскомъ преданіи упоминается о сѣменахъ людскомъ и скотскомъ), въ особенности лошадей и птицъ; въ Швеціи овесъ называется hestakorn, лошадиное зерно.

Замѣчательно, что, кромѣ сего названія, овесъ находится въ постоянномъ филологическомъ сродствѣ съ козломъ и бараномъ; Нѣмецкая пословица говоритъ: «Den bock auf die haberkiste setzen» (**), какъ будто бы къ кормленію этой породы животныхъ по преимуществу относился посѣвъ овса. Сербское названіе овса *зобъ*, откуда *зобанье*, *зобати*, *зобленье*, кормъ, кормить, и *зоблица*, овсяный мѣшокъ (***), означало не только овесъ, но и всякій зернистый кормъ, даваемый лошадямъ. По Русски соотвѣтствуетъ тому же слову

(*) Древне-Нѣм. rocco, roggo, Англо-Сакс. ryge, Англ. rye, древ.-Сѣв. rugr., Шведск. rog, rag, Датск. rug, Литовск. ruggei, Русск. рожь, Чеш. rež, gen, rži, Польск. rež, rży, Венг. rozs, Финск. ruis, ruvis, Эстл. rukki-rugga.

(**) Древне-Нѣм. haparo, Нѣмецк. hafer-haber-howaro-hafri и проч., соотвѣтствуетъ не только древне-Нѣм. hafer и hapar, но и Латин. caper и capra, Финск. kauris, козелъ, kaura, овесъ, Эстон. kara, козелъ, kaer, овесъ, Ирланд. kaor, овца, coirce, овесъ, Литов. awizos, овесъ, awis, овца, Латышск. ausas, овесъ, aus, овца, Латин. avena, овесъ, avis, птица, Славян. овесъ, овенъ (баранъ, овца), Санскр. avis, овца.

(***) Имена овса имѣютъ почти на всѣхъ языкахъ одинъ и тотъ же слогъ av или ov, ows, и Нѣмецк. названіе овса habr, hafr, havr, не дѣлаютъ здѣсь исключенія. На переходъ отъ avena къ haparo указываютъ Франц. avoine и averon. Замѣчательно также Франц. havre-sac, явно происшедшее отъ Нѣмец. имени овса.

птичій *зобъ* и *зобать*, клевать кормъ (о птицахъ), но въ областныхъ нарѣчіяхъ *зобня* встрѣчается въ смыслѣ торбы, и глаголъ *зобать*, ѣсть что-нибудь мелкое разсыпающееся, напр., ягоды, горохъ и проч. Изъ всѣхъ этихъ словъ принимаетъ Сербское зобъ значеніе всякаго мелкаго зерна, почему это слово и приложено по преимуществу къ овсу, какъ главный кормъ лошадей и птицъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательно и въ Латинскомъ языкѣ сходство avena (овесъ) и avis (птица).

Значительное мѣсто въ нашемъ хозяйствѣ занимаетъ греча, гречиха, хотя объ ней до XV вѣка нигдѣ не упоминается, и вѣроятно; что, подобно рису (Сарачинское пшено) и кукурузѣ, она явилась весьма поздно, не только у насъ, но и во всей Европѣ: какъ растительное ея свойство, такъ и названіе, указываетъ намъ на восточное ея происхожденіе.

Въ Европу она, вѣроятно, занесена изъ Аравіи и зовется по Французски blé sarrasin, а по Нѣмецки Heidekorn, Heidenkraut (отъ Heide, язычникъ), откуда и Сербское ея имя *хайда* или *хайдина*, подобно какъ кукуруза носитъ имя Турецкаго хлѣба, blé de Turquie, Türkischkorn, и рисъ въ древне-Нѣмецкомъ языкѣ называется arawes, arawez (собственно горохъ).

Замѣчательно также, что какъ первый юго-восточный хлѣбъ, пришедшій въ Европу, есть пшеница, то и при появленіи другихъ зернистыхъ растеній того же края постоянно придавалось имя пшена, какъ прозвище всѣхъ полуденныхъ растеній; такъ наше Русское: Сарачинское пшено (рисъ), и Малороссійская пшеничка (кукуруза), и Нѣм. araweiz, рисъ, Buchweizen, греча, и Türkischweizen (кукуруза), Латышск. Turky kweeshi.

Русское греча, гречиха (Латышское grikki) прямо указываетъ на то, что это растеніе принесено къ намъ изъ Греціи, почему и въ народномъ приговорѣ о гречи упоминается о Царѣградѣ: «звали, позывали, нашу гречу во Царьградъ побывать со князьями, со боярами, съ честнымъ овсомъ, съ золотымъ ячменемъ». По другому народному преданію вы-

везена она изъ Татарскаго полона: «крупеничка княжна убогой старушкой подъ оборотомъ крупичетаго зерна, и то зерно схоронила старуха на святой земли Русской, на широкомъ полѣ привольномъ, и учало то зернышко въ ростъ идти, и уродилась отъ него греча въ 77 зернахъ, повѣяли вѣтры буйны со всѣхъ четырехъ сторонъ и разнесли тѣ 77 зерень на 77 полей, и съ той поры на святой Руси распространилась греча» (*).

Въ изученіи нашихъ отечественныхъ древностей, тамъ, гдѣ историческія свѣдѣнія скудны и недостаточны, является намъ на помощь народное преданіе и исторія языка. Такъ въ исторіи Русскаго земледѣлія историческіе акты сообщаютъ намъ самыя скудныя извѣстія о томъ, что у Древлянъ были нивы, и что въ такомъ-то вѣкѣ сѣялись такіе-то хлѣба, когда, напротивъ, путемъ филологическимъ мы видимъ постепенное развитіе земледѣльческаго быта и связанныхъ съ нимъ, или изъ него истекающихъ, понятій права, собственности, богатства и честнаго труда.

Съ появленіемъ хлѣбопашества разомъ измѣняется и направленіе всей народной промышленности, если можно назвать этимъ словомъ скудные способы пропитанія и обогащенія дикихъ кочующихъ племенъ. Первая основа новаго быта есть добываніе себѣ пищи собственноручнымъ, честнымъ и, слѣдовательно, безгрѣшнымъ трудомъ, благословеннымъ Богомъ, въ противоположность грабежа и звѣроловства кочеваго быта. Въ представленіяхъ добра и богатства *хлѣбъ* занимаетъ первое мѣсто: «Все добро отъ хлѣба», и скотоводство является уже на второмъ планѣ: «Скотинушка водится, гдѣ хлѣбъ родится». Самое слово товаръ (**) (отъ тура, Лат. taurus, быкъ), означающее и понынѣ въ областныхъ нарѣчіяхъ гуртъ скота, изъ земли родится, т. е. означаетъ хлѣбъ.

И какъ земледѣліе содержитъ въ себѣ зерно развитія всѣхъ

(*) См. Сказанія Русск. народа, у Сахарова, въ Народ. Дневникѣ.

(**) Гуртъ рогатаго скота въ областныхъ нарѣчіяхъ Воронежской, Орловской и Курской губерній, гдѣ живутъ Малороссіяне, или ихъ потомки, донынѣ зовется товаромъ.

промысловъ и ремеслъ, то и слова, выражающія трудъ земледѣльца (работа, arbeit) и, главное его вспомогательное средство, орало (орадло), переходитъ въ обозначеніе труда и инструмента (работы и орудія) всѣхъ ручныхъ ремеслъ вообще.

Съ осѣдлостію появляется и понятіе собственности въ болѣе широкомъ смыслѣ землевладѣнія, и опредѣляется граница—*межа*, раздѣляющая земли одного владѣтеля отъ другаго. Домовой геній семейнаго очага, дѣдушка Чуръ или Пращуръ (панъ-чуръ) переходитъ въ пограничный столбъ (чурбанъ), и въ словѣ черезъ-чуръ явно становится синонимомъ межи.

Какъ символъ владѣнія, плугъ переходитъ и въ обозначеніе границы, какъ далеко человѣкъ въ силахъ забросить плугъ, или куда топоръ, коса и соха ходятъ, до того мѣста распространяется и владѣніе; почему и въ старину земля дѣлилась на плуги и сохи, точно также, какъ на Западѣ она дѣлилась на запаханныя поля (Латинск. ager, Нѣмецк. Acker, Французск. acre, мѣра земли). Появленіе топора возлѣ сохи указываетъ на постоянное завоеваніе земледѣлія надъ дикой лѣсной природой, почему и появляется границей владѣнія лѣсъ; въ немъ, какъ въ рамѣ, помѣщается пашня, почему отъ раменье (лѣсъ), зараменье—граница и самая рама.

При первомъ появленіи земледѣлія раздѣляется общество на владѣющихъ и не владѣющихъ землей, и послѣдніе дѣлаются рабами, работниками (въ первоначальномъ смыслѣ сего слова), ролейными закупами землевладѣтелей, и юридическій актъ закупа совершается въ передачѣ работнику господскаго плуга и бороны: «еже далъ ему господинъ плугъ и борону, отъ него же купу емлетъ, то ему погубивше платити».

Слово рабство, имѣя одно коренное значеніе труда, работы, стоитъ уже въ земледѣльческомъ трудѣ ступенью выше того рабства кочеваго періода, гдѣ холопъ считался личной принадлежностью его побѣдителя, какъ будто физическими узами привязанный къ своему господину, въ знакъ чего и носили на Западѣ рабы кольца и ошейники, подобно домашнимъ животнымъ.

Съ другой стороны, плугъ становится принадлежностью землевладѣльца, господина, слѣдовательно и цѣлаго племени покорителей, племени царскаго, владѣющаго землей, почему плугъ бываетъ символомъ царства: Чехи выбираютъ себѣ въ государи того, кто обѣдаетъ на желѣзномъ столѣ (плугѣ), а Цинцинатъ покидаетъ плугъ свой на диктаторство и побѣды. У Скиѳовъ наслѣдовалъ отцовскому царству тотъ изъ сыновей Таргитоуса, который въ силахъ былъ справится съ золотымъ плугомъ, упавшимъ съ неба на Скиѳскую землю (*). Въ нашихъ Русскихъ былинахъ является обладателемъ этого небеснаго золотаго плуга *оратый-оратаюшка* Микула Селяниновичъ, богатырь-представитель Русскаго земства и въ особенности крестьянства. «Тоби было Микулушка пахать да орать, тоби было Микулушка крестьянствовать». Родъ Микулушки, какъ говорится въ пѣснѣ, «любитъ мать-сыра земля», и вся дружина мудраго Вольга Всеславича не въ силахъ поднять позолоченую сошку Микулину, которая когда самъ богатырь до нее дотронулся *улетѣла къ подоблакамъ*. Это появленіе символическаго плуга въ рукахъ богатыря-пахаря, богатыря-крестьянина, чрезвычайно значительно и прямо указываетъ собою на непосредственное владѣніе землею того сословія, которое призвано было ее обработывать, и на высокое значеніе земства вообще въ исторіи древнѣйшаго періода нашей Русской народности.

(*) По всему складу этого Скиѳскаго преданія, переданнаго намъ Геродотомъ, можно почти съ достовѣрностію почесть его за Славянское сказаніе. (См. Эрбена Письма о Слав. Миѳол., Русск. Б. за 1857 годъ, кн. 3, стр. 117.) Младшій сынъ царя одинъ въ силахъ овладѣть небеснымъ плугомъ и за эту свою силу награжденъ наслѣдствомъ всей земли Скиѳской; точно также и нашъ Русскій Иванъ, также младшій изъ царскихъ сыновей, часто призывается сказкой поднять камень, котораго братья его не въ силахъ разшатнуть, и вслѣдствіе этой силы достигаетъ желанной цѣли своихъ богатырскихъ поисковъ и наслѣдства отцовскаго царства.—Самъ же золотой плугъ Скиѳскаго царя имѣетъ въ себѣ поразительное сходство съ золоченой сошкой Микулы Селяниновича.

ЗНАЧЕНІЕ

ПЕРУНА И ВОЛОСА

ВЪ ДОГОВОРАХЪ

ОЛЕГА И ИГОРЯ СЪ ЦАРЬГРАДОМЪ.

Въ договорахъ нашихъ первыхъ Варяжскихъ князей съ Греками постоянно встрѣчаются въ клятвахъ имена двухъ, по видимому важнѣйшихъ, боговъ нашихъ Русскихъ дружинъ: Перуна и Волоса, скотьяго бога. Первое изъ нихъ — имя нашего сѣвернаго Зевеса; второе же почти безспорно признается всѣми учеными за прозвище бога солнца, или даже болѣе общаго еще понятія высшаго божества всего небеснаго свода, тождественнаго, въ такомъ случаѣ, съ Дажбогомъ и Хорсомъ, а быть можетъ и съ Сварогомъ, какъ олицетвореніемъ всякаго огня и свѣта. Но въ какихъ отношеніяхъ находятся между собою Перунъ и Волосъ въ іерархической космогоніи нашихъ божествъ: происходятъ ли они изъ одного общаго миѳическаго источника, или противопоставляются другъ другу, какъ высшіе представители двухъ различныхъ, отчасти враждебныхъ ѳеогоній?

У всѣхъ народовъ древности, въ эпоху младенческой, безсознательной жизни кочеваго и пастушьяго быта, обоготвореніе небесныхъ свѣтилъ предшествовало болѣе сознательному обоготворенію земной природы и ея произрастительной силы. Не разумѣя еще пользы этой силы, человѣкъ естественно поражался только самыми наглазными и крупными явленіями природы; почему понятно, что между ними свѣтъ и

теплота солнечныхъ лучей, и смѣна дня мракомъ и холодомъ ночи, болѣе всего поражали человѣка, не знающаго еще другаго крова, какъ свода небеснаго, и не умѣющаго пользоваться богатствами, представляемыми ему плодородіемъ земли. Но при первомъ познаніи этихъ богатствъ растительной природы, при первомъ переходномъ шагѣ человѣка къ жизни болѣе осѣдлой (даже, быть можетъ, раньше чисто земледѣльческаго быта), явленія атмосферическія, грома и сопровождающихъ его молніи, вѣтра и дождя, берутъ верхъ въ его воображеніи надъ объективно-созерцательнымъ обожаніемъ неба и свѣтилъ. Очевидное вліяніе атмосферическихъ явленій на благораствореніе воздуха, на растительность земной природы, и на самое физическое благосостояніе человѣка, естественно придаютъ этимъ стихіямъ преимущество въ глазахъ его надъ болѣе отдаленными мірами небеснаго свода.

Первый дождь, первый громовой ударъ весною, вѣрнѣйшіе признаки пробужденія земной природы отъ зимняго ея отдыха, и конца ледянаго царства зимы. Съ другой стороны, изсушающій зной палящаго солнца и удушливый жаръ лѣтнихъ дней—точно также разомъ прекращаются тѣми же явленіями грома, дождя и вѣтра. Естественно, что громъ, въ обоихъ этихъ случаяхъ, является человѣку грозной, но спасительной и благой силой разрушительницы враждебныхъ и мертвящихъ началъ холода или крайняго зноя. Вотъ почему высшее и въ древлѣ благое божество неба и солнца принимаетъ передъ лицомъ громовержца значеніе начала враждебнаго. Въ поэтической фантазіи Грека олицетворился этотъ религіозный переворотъ въ борьбѣ Зевса съ Титанами, и окончательномъ низверженіи грознаго Хроноса съ его небеснаго престола.

Въ древнѣйшихъ вѣрованіяхъ Русскихъ Славянъ, дошедшихъ до насъ путемъ преданія, въ обрядахъ, суевѣріяхъ, заговорахъ и сказкахъ нашей старины, первое мѣсто безспорно принадлежитъ божествамъ солнца, тепла и свѣта; но за то, въ историческую эпоху Варяжскихъ князей, пись-

менные памятники прямо указываютъ на исключительное преобладаніе Перуна надъ всѣми другими кумирами Кіевскаго холма.

Вообще обоготвореніе небесныхъ свѣтилъ болѣе относится къ старшей эпохѣ быта бродячаго, кочеваго пастушества; почему преимущественными покровителями скота всегда являются божества солярныя, когда, напротивъ, громовержецъ, какъ справедливо замѣчаетъ г. Буслаевъ, можетъ скорѣе почитаться покровителемъ земледѣлія и семейной осѣдлости; и дѣйствительно, до сихъ поръ Илья Пророкъ, наслѣдовавшій у насъ, въ народѣ, значенію древняго громовержца, почитается такимъ покровителемъ земледѣлія и сельскаго довольствія (*). И такъ, громовержецъ болѣе земное божество; почему одна изъ отличительныхъ чертъ его поклоненія у всѣхъ народовъ—посвященіе ему горныхъ вершинъ, какъ земной его обители. Храмы и мѣста его обоготворенія большею частію помѣщались на высокихъ горахъ или холмахъ, обросшихъ густыми дубравами, и, какъ символъ растительной жизни природы, ему же посвящается вѣчно-зеленѣющій дубъ. Гелмолдъ упоминаетъ о рощѣ близь Штаргарда, посвященной Вагрскому громовержцу Прове; у Пруссовъ въ Ромовѣ приносились жертвы у подножія огромнаго дуба; о подобномъ же фактѣ упоминаетъ и Константинъ Порфирородный про Руссовъ о дубѣ острова Св. Георгія, а въ Уставѣ Св. Владиміра запрещается молиться «вращеньи». Все это прямо указываетъ намъ на божество скорѣе земное, чѣмъ небесное, покровителя земной растительности; при чемъ служеніе ему на горахъ имѣетъ весьма естественное объясненіе въ физическихъ законахъ атмосферическихъ явленій, тучъ, грозъ и молній, въ горныхъ мѣстностяхъ. Множество горъ получили имена свои отъ различныхъ боговъ грома: гора Св. Бернарда прозывалась mons jovis, въ Сербіи встрѣчается гора Перуна-Дубрава, а въ Германіи Шварцвальдъ и Эрцге-

(*) Буслаева, Русск. Нар. Поэзія, ч. 1, стр. 351; смотри также Легенды, изд. Афонасьева, стр. 39.

бирге носили въ древлѣ имя Fergünna или Virgünt отъ Fiorgyniar—имя Торовой матери (въ смыслѣ земнаго матерuка), носимое также и ея сыномъ, живущимъ, по Германскимъ преданіямъ, на высокихъ горахъ (*). У насъ до сихъ поръ говорится, что «горы да овраги — чертово жилье». Въ Готскомъ языкѣ, по Улфилѣ, гора зовется faiergüni (по другимъ источникамъ, впрочемъ, *baiergs*), и отъ этого слова производятъ Нѣмецкіе лингвисты и имя нашего Литовско-Славянскаго громовержца Перконоса, Перена или Перуна (**), который также, подобно Германскому Тору, обоготворялся, въ Литвѣ и Польшѣ, на холмахъ, гдѣ въ честь его горѣли непогасаемые костры изъ дубовыхъ вѣтвей. Г. Снегиревъ полагаетъ, что красныя и червонныя горки посвящались громовержцу, и въ подтвержденіе сего приводитъ Красную гору въ Богеміи, близь городка Берунскъ, явно получившаго свое названіе отъ Перуна; присовокупляя еще къ тому же, что по Чешски pireni означаетъ красный, багряный цвѣтъ.

У западныхъ Поморскихъ и Полабскихъ Славянъ, при развитости солярнаго култуса Свѣтовита, божество грома остается на заднемъ планѣ, хотя, по созвучію нѣкоторыхъ именъ, какъ Прове, Поревитъ, Поренучъ и Пурувитъ (Квантлигской саги), съ именемъ Литовско-Славянскаго громовержца и можно отчасти отгадывать въ нихъ тоже значеніе. Быть можетъ, относились атмосферическія явленія къ принадлежностямъ и свойствамъ *Чернобога*, какъ антитезиса солнца —Бѣлбога. По крайней мѣрѣ, по Британскому преданію, переданному намъ Валтеръ-Скоттомъ, въ балладѣ о Гаральдѣ, является онъ таинственнымъ духомъ горныхъ ущелій: toi qui règne sur la tempète, qui ébranle la coline et brise le chene (за чѣмъ именно дубъ?) épargne moi Zernebock (*).

(*) Гримма, Geschichte der Deut, Sprache, стр. 119.

(**) Гримма, Deuth. Myth., стр. 156 и слѣд.

(***) Имя Чернобога встрѣчается въ сочиненіяхъ Беды и другихъ Англійскихъ хроникахъ. См. Хомякова Письмо изъ Лондона, Москвитянинъ 1848 г. за іюнь.

Въ Германіи сохранилось множество сказокъ о матери грома; сюда же относятся и преданія о чертовой бабушкѣ, извѣстныя и въ Россіи. Мать Тора, Фіоргиніаръ, была представительницею земли, почему г. Буслаевъ сближаетъ ее съ извѣстнымъ нашимъ эпическимъ выраженіемъ «мать-сыра земля». По Польскимъ преданіямъ, мать грома называется Percunatele, и олицетворяетъ собою молнію: «Percunatele mater est fulminis atque tonitrum». Въ Жмуди придается этотъ эпитетъ Пресвятой Богородицѣ: Panna Maria Percunatele, или Percunija. Въ Виленской губерніи празднуется 2 Февраля Пресвятая Марія Громница, и въ церкви стоятъ во время богослуженія съ зажженными свѣчами, которыхъ зовутъ громницами и сохраняютъ цѣлый годъ для предохраненія дома отъ громовыхъ ударовъ, зажигая ихъ во время грозы передъ образами—повѣріе, перешедшее у насъ, на Руси, на свѣчи, сохраненныя отъ заутрени Страстной пятницы.

Въ Сербскихъ пѣсняхъ Марія является, въ значеніи молніи, сестрою громовника Ильи Пророка, и носитъ обычный эпитетъ *огняной* (огњана Марија):

Ню ми пита громовник Илија:
„Сестро наша Блажена Марија!
Каква ти је голема неволя,
Те ти рониш сузе од образа?“
Ай говори Блажена Марија:
„А мој брате, громовник Илија, и проч. (*)

Въ Русскихъ загадкахъ молнія также прозывается Маріею, или представляется дѣвицею безъ особаго имени.

Марья Марія
По воду (своду?) ходила
Ключи обронила (**).

(*) См. Пѣсни Вука, ч. 2, стр. 1.

(**) Сравни загадку о росѣ:

Заря заряница
Красная дѣвица
Въ церковь ходила,
Ключи обронила.
(Изъ загадокъ изд. Худякова.)

Или:

На полѣ царинскомъ
Стоитъ дубъ саратынской,
Въ дубу гробница,
Въ гробницѣ дѣвица
Огонь высѣкаетъ,
Сырую землю зажигаетъ.

Въ другой Сербской пѣснѣ, молнія принимаетъ значеніе творческой міровой силы, которая раздаетъ Богу и святымъ владычество надъ различными явленіями:

Стаде муња даре дијелити
Даде Богу небесне висине,
Светом Петру Петровске врућине,
А Іовану леда и снијега,
А Николи на води слободу,
А Илији муње и стријеле (*).

Обыкновенно же молнія и стрѣлы приписываются Маріѣ, а громъ небесный Иліѣ: «Свет Илија грома небеснога, а Марија муњу и стријелу».

Повѣрья, относящіяся къ Св. Иліи Пророку,—о колесницѣ, на которой онъ разъѣзжаетъ по небесамъ, и обычномъ ожиданіи въ день его праздника сильной грозы—общія преданія, принадлежащія всѣмъ христіанскимъ народамъ древняго міра, и относящіяся столько же къ Германскому Тору, какъ и къ Осетинскому Эллей.

Моне (**) передаетъ намъ замѣчательное Чудское преданіе о Лаунаватарѣ, разрѣшившейся отъ бремени только тогда, когда Святой Yriana (Георгій) бросилъ ей изъ тучь красную нитку на животъ. Этотъ разсказъ въ близкомъ сродствѣ съ текстомъ о Родѣ, въ которомъ божество представляется «сѣдя на вздусѣ, мечетъ на землю груды, и въ томъ рождаются дѣти» (*).

(*) Пѣсни Вука, ч. I, стр. 46.

(**) Sympolik u Myth d. alten Voelker. Лейпцигъ, 1822 г., ч. 5, стр. 56.

(***) Буслаева, Р. Н. П., ч. I, стр. 361.

На этомъ текстѣ основываетъ г. Буслаевъ тождество Рода съ Перуномъ, когда г. Соловьевъ признаетъ послѣдняго за синонимъ Сварога, а г. Срезневскій называетъ Перуна, какъ производителя небеснаго огня, Сварожичемъ, основываясь на извѣстномъ словѣ Христолюбца: «Огневи молятся, зовутъ его Сварожичемъ». Гриммъ (*) указываетъ на сходство имени Перуна съ Индійскимъ Индра, въ прозвищѣ Паріаніасъ и значеніи jupiter pluvius; Сабининъ (**) сближаетъ Перуна съ Норманскимъ громовержцемъ Біорна; Венелинъ, наконецъ, силится отыскать нашего громовержца на югѣ, въ древнихъ Аквилейскихъ надписяхъ, какъ напр.: Iovi Sancti Brontonti, въ которой Бронтонти нашъ покойный панславистъ почитаетъ за Перуна.

Не говоря уже объ этихъ послѣднихъ, случайныхъ или самовольныхъ, сближеніяхъ, самыя догадки нашихъ новѣйшихъ изслѣдователей не выдерживаютъ вполнѣ строгой критики (*).

Мы уже говорили въ другомъ мѣстѣ о несостоятельности генеалогическихъ таблицъ нашихъ Славяно-Русскихъ божествъ, недоросшихъ, въ своемъ развитіи, до индивидуальной субъективности боговъ древняго міра, безъ которой человѣческое рожденіе одного отъ другаго и родственныя отношенія ихъ между собою недопускаемы.

По нашему мнѣнію, прежде всего слѣдуетъ строго отличать народныя примѣты и повѣрія, относящіяся къ самимъ явленіямъ природы, отъ тѣхъ данныхъ, которыя непосредственно относятся къ кумирамъ послѣдняго періода нашей миѳологіи, или связаны съ ихъ именованіями филологическимъ родствомъ общихъ корней.

Употребленіе слова *перуны*, для обозначенія молній и громовыхъ ударовъ, или именъ боговъ Греческой миѳологіи, Феба, Нептуна и другихъ, вмѣсто солнца, моря, и прочія про-

---

(*) Deut. Myth., стр. 153.

(**) Журналъ Мин. Нар. Пр. за 1843 г., отд. 2, стр. 31.

(***) См. критику Аѳанасьева на статью Соловьева, въ предисловіи 2 части Архива Калачова.

извольныя иносказанія позволительны только въ поэзіи; но въ дѣлѣ науки критическое оцѣненіе фактовъ и источниковъ подобныхъ поэтическихъ вольностей допустить не можетъ, потому что они лишены всякаго логическаго основанія и могли бы породить собою недоразумѣнія и совершенно ложныя заключенія (*). Если мы и признаемъ въ вѣрованіяхъ древнихъ Славянъ, на основаніи существующихъ примѣтъ, повѣрій и загадокъ о молніи, дождѣ и громѣ, обоготвореніе этихъ атмосферическихъ явленій въ образѣ прямаго божества карательной силы, всего злаго и вреднаго въ природѣ, — не слѣдуетъ еще изъ этого, чтобъ всѣ подобныя данныя относились непремѣнно къ кумиру Кіевскаго Перуна, если связь ихъ съ нимъ не можетъ быть намъ доказана ни путемъ филологическихъ сближеній, ни народной памятью.

Вообще, какъ мы уже замѣтили въ другомъ мѣстѣ, имена Кіевскихъ кумировъ совершенно исчезли изъ нашей народной памяти, не оставивъ по себѣ въ языкѣ нашемъ никакихъ производныхъ словъ, ни даже мѣстныхъ выраженій (**); когда, напротивъ, имя Волоса, въ повѣріяхъ, обрядахъ, выраженіяхъ языка, и даже въ собственныхъ именахъ сказочныхъ героевъ, постоянно слышится и до сихъ поръ въ устахъ Русскаго простолюдина. Въ Литовскомъ племени туземность Перконоса неотъемлема; не только получили отъ него многія мѣстности свои названія, но и до сихъ поръ во всѣхъ Литовскихъ нарѣчіяхъ громъ зовется перкуносъ, перконсъ или перкунсъ; перкунесъ—полевая горчица (по Французски tortelle—также отъ Тора, по Нѣмецки Donnerwebe,

(*) Такихъ поэтическихъ вольностей, однако же, не мало попадается въ нашей ученой литературѣ, гдѣ, говоря о какомъ-нибудь народномъ повѣріи, о солнцѣ или молніи, авторъ самовольно замѣняетъ самыя явленія природы именами тѣхъ божествъ, которыхъ предполагаетъ представителями этихъ явленій, что совершенно искажаетъ самое народное преданіе, не имѣющее вѣроятно ни малѣйшаго отношенія къ миѳическому божеству.

(**) Единственное исключеніе представляетъ, быть можетъ, Хорсъ, котораго имя имѣетъ довольно много созвучныхъ словъ одного общаго съ нимъ происхожденія. См. нашу статью о кумирахъ, воздвигнутыхъ Владиміромъ въ Кіевѣ. Москвитянинъ, 1851 г., № 20.

donerbesen (*). Также сохранилось имя Перуна и въ пѣсняхъ, поговоркахъ и сказкахъ этихъ племенъ, и въ послѣднихъ замѣчается уже паденіе могущественнаго миѳическаго божества до мелочной роли какого-то демоническаго существа, добровольно подчинившагося болѣе современному представленію чорта (**).

Отъ Литовцевъ переходитъ память имени Перуна и къ сосѣднимъ имъ Славянамъ, Полякамъ, Моравамъ и Словакамъ; у послѣднихъ до сихъ поръ *паромъ* употребляется вмѣсто чорта: «паромъ те тресталъ те забилъ»; на Польскомъ языкѣ піорунъ — громовой ударъ, а переница въ Истріи – громовая стрѣла (Нѣмецкое Donnerkeile, а нашъ Русскій чортовъ палецъ). У Сербовъ перуника—iris, а у Хорватовъ *переново цвѣтіе* — папоротникъ; наконецъ, у Люнебурскихъ Славянъ именовался четвергъ перенданомъ. Географическихъ названій, связанныхъ съ именемъ Перуна, встрѣчаемъ мы болѣе всего въ земляхъ Литовскаго происхожденія и у смежныхъ имъ Славянъ; но они распространяются и до Венгріи, Валахіи, Сербіи и Далмаціи; только въ одной нашей Россіи нигдѣ ихъ не встрѣчаемъ, за исключеніемъ, конечно, Перуновой *рѣли* въ Кіевѣ и Перуна урочища въ Новгородской губерніи, которые явно носятъ на себѣ печать Варяжскаго періода. Въ языкѣ нашемъ единственный корень, могущій имѣть нѣкоторую связь съ именемъ Перуна и отъ котораго Шимкевичъ (***) его производитъ, это древне-Славянскій глаголъ *прати*, откуда праща, переть, пирать (напирать), пороть, упоръ, напоръ, топоръ и проч., сродный съ литовскимъ *перти*— бить, колотить. Съ этимъ этимономъ въ связи Костромская пословица, гдѣ слово перище употреблено въ смыслѣ оружія: «ѣдетъ божокъ съ перищемъ стучитъ колесомъ»—быть можетъ дѣйствительно отголосокъ о Перунѣ.

(*) Гриммъ, D. Myth., стр. 143 и 1163.

(**) Буслаева, Истор. Р. Поэзіи. ч. I, стр. 133.

(***) Опытъ Русс. корнесловія, ч. 2, стр. 14.

Изъ этого краткаго свода всѣхъ нашихъ свѣдѣній и догадокъ о Перунѣ мы можемъ смѣло заключить, что атмосферическія явленія должны были искони играть важную роль въ космогоническихъ вѣрованіяхъ Славянъ, что подтверждается уже и свидѣтельствомъ Прокопія. Но господство Перуна надъ другими богами и первоначальный источникъ его поклоненія едва ли не относятся преимущественно къ Прусско-Литовскому племени, откуда это поклоненіе распространилось и между Славянами; по крайней мѣрѣ, намъ кажется, что, какъ между Славянами западнаго прибрежья, такъ и у насъ, на Руси, религія солнца пользовалась явнымъ первенствомъ надъ культусомъ громовержца, такъ что господство Перуна надъ другими кумирами Кіевскаго холма невольно принимаетъ въ глазахъ нашихъ видъ насильнаго, иноплеменнаго нововведенія, которое не успѣло войдти въ жизнь народа и проникнуть собою его родныя сказанія, примѣты и суевѣрія.

—

Если имя Перуна не оставило въ нашемъ языкѣ никакихъ родственныхъ ему по корню или звуку словъ и выраженій,— имя Волоса, напротивъ, такъ богато многоразличными, по корню своему *влс* или *влт*, сродственными звуками и наименованіями, что подробное филологическое изслѣдованіе этого корня завело бы насъ въ почти безвыходный лабиринтъ. Для насъ въ настоящемъ случаѣ важно только то, что звукъ его имени — несомнѣнная принадлежность Славянскихъ языковъ, и что изъ этого корня *влс* или *влт* происходятъ множество мѣстныхъ названій рѣкъ, городовъ, племенъ и цѣлыхъ странъ Европы.

Въ нашей Русской миѳологіи встрѣчается это божество подъ тройственной формой Волоса, Велеса и Волота (Волотовъ).

Въ письменныхъ памятникахъ имя Волоса или Велеса всегда сопровождается эпитетомъ: скотій богъ, когда значеніе другихъ божествъ нашего язычества нигдѣ не опредѣляется нашими лѣтописцами. Такое значеніе Волоса под-

тверждается не только переходомъ онаго въ народныхъ вѣрованіяхъ на Св. Власія, чтимаго по всей Россіи, какъ покровителя скота, но и множествомъ областныхъ выраженій и производныхъ словъ, прямо указывающихъ на скотоводство и на главные, добываемые отъ скота, предметы, какъ шерсть, кожа, руно, *волосъ*, жиръ, масло, и проч. и проч. (*).

Въ Степенной книгѣ и Никоновской лѣтописи, скотій богъ названъ прямо Власіемъ, какъ, съ другой стороны, еще долго во времена христіанства, вмѣсто Власія, употребительно было имя Волоса. Въ лѣтописи подъ 1229 годомъ встрѣчается имя Волоса Блужкинца; одеренъ Волосъ упоминается также въ древней грамотѣ, приведенной въ Исторіи Русской Іерархіи (ч. III, стр. 125). Въ Новгородѣ церковь Св. Власія стояла на Волосовой улицѣ, и святой въ ней изображенъ на образѣ окруженный скотомъ (**).

Въ праздникъ Св. Власія, 11 Февраля, существуетъ въ Новгородской губерніи обычай приноситъ въ церковь свѣжее коровье масло, и это масло называется *волосное* или *волотное; волочай* же зовется то, чѣмъ приправляютъ кушанье—жиръ, сало, масло, или сметана, а *воложно* значитъ жирно, масляно. Г. Снегиревъ не безъ нѣкоторой вѣроятности предполагаетъ, что и Масляница, быть можетъ, обязана своимъ началомъ Волосу, котораго праздникъ, вѣроятно, совершался весною, какъ и нынѣ праздникъ Св. Власія часто совпадаетъ съ мясопустной недѣлей. Отъ этого языческаго праздника сохранились, по видимому, нѣкоторые обряды въ обычаѣ, такъ называемаго, *изгнанія коровьей смерти*, совершаемомъ ранней весной и непремѣнно ночью, съ разными таинственными причудами; при чемъ замѣчательно, что это ночное шествіе открывается непремѣнно образомъ Св. Власія и въ пѣсняхъ постоянно упоми-

(*) Нашъ волъ, Нѣмецк. wolle—шерсть, волоха—кожа, шкура, волохатый—косматый, лохматый, войло—войлокъ и пр. Даля, Толковый Словарь, вып. 2, и Областной Словарь, изд. Академіею.

(**) Ст. Сабинина, Ж. Мин. Нар. Пр. 1843 г., отд. 2., стр. 27.

нается его имя (*). Главное дѣйствіе миѳическаго обряда—опахиваніе села отъ моровой язвы (коровьей смерти), т. е. обведеніе села чародѣйнымъ кругомъ посредствомъ сохи. Этотъ обрядъ опахиванія указываетъ намъ на переходъ быта пастушьяго къ жизни земледѣльческой, переходъ, при которомъ Волосъ принялъ значеніе покровителя хлѣбопашества. Этимъ его новымъ значеніемъ объясняется и обычай Костромской губерніи, оставлять послѣ жатвы нѣсколько колосьевъ, связанныхъ въ пучекъ и завитыхъ узломъ — *волотку на бородку*, отчего и областныя выраженія: *волотъ*—верхняя оконечность хлѣбнаго снопа, и волотка—праздникъ жатвы.

И такъ, по положительнымъ свѣдѣніямъ нашимъ о Волосѣ, мы видимъ его только скотьимъ богомъ, отчасти покровительствующимъ и земледѣлію; но едва ли могло ограничиться его значеніе такою тѣсною рамкою, въ особенности въ виду первостепенной важности, приданной его божеству клятвами и договорами Русскихъ князей, ставившихъ Волоса, какъ говорится, на одну доску съ главнѣйшимъ божествомъ Кіевскаго холма. Мы указали выше на связь божествъ свѣта съ покровителями скота; эта связь подтверждается и миѳическимъ значеніемъ Егорія Храбраго нашихъ сказочныхъ стиховъ, и божествомъ скотскаго падежа Карачуномъ, Крачуномъ, или Кртомъ, который явно произошелъ отъ Славянскаго Сатурна, бога зимняго солнцеповорота Ситиврата—Кродо, Крта (Черта), или Хорса (*). Наконецъ, принадлежитъ сюда и Туръ—весеннее солнце (яръ-туръ, буй-туръ, въ Словѣ о полку Игоревѣ), котораго имя ясно указываетъ на тура (taurus) въ смыслѣ быка, какъ одного изъ обычныхъ символовъ и аттрибутовъ боговъ солнца вообще, почему и Радегастъ западныхъ Славянъ изображенъ съ бычачьей головою на груди.

Въ формѣ Волота или Волотомана замѣняетъ это миѳическое имя, въ сказаніи о градѣ Ерусалимѣ и нѣкоторыхъ

(*) См. объ этомъ обрядѣ подробное описаніе въ Москов. Вѣд. 1861, № 195 ст. Снегирева.

(**) Письмо Эрбена о Славянской миѳологіи въ Рус. Бесѣдѣ 1857 г., кн. III., стр. 95.

варіантахъ Голубиной книги (*), личность князя Владиміра, такъ что съ вѣроподобіемъ предположить можно, что имя нашего Кіевскаго великаго князя только замѣнило, по созвучію своему, нѣкогда древнѣйшее названіе божества, и присвоило себѣ, вмѣстѣ съ его значеніемъ, и обычный эпитетъ краснаго солнца. Самое же слово волотъ донынѣ во многихъ областныхъ нарѣчіяхъ означаетъ исполина или богатыря; почему и курганы, въ которыхъ народное повѣріе видить гробницы этихъ баснословныхъ великановъ, называются волотоками или волотками.

Еще яснѣе выступаетъ, наконецъ, передъ нами солярное значеніе Волоса въ Словѣ о полку Игоревѣ, гдѣ пѣвецъ Боянъ названъ внукомъ Велеса, точно также какъ, по справедливой догадкѣ г. Буслаева, внукомъ Дажбога названъ, по видимому, Владиміръ. Эти поэтическія метафоры невольно наталкиваютъ на какое-то тождество Дажбога съ Велесомъ, въ особенности если имя Владиміра дѣйствительно замѣнило собою прежняго миѳическаго Волота. Но и безъ этого сближенія, Велесъ, какъ дѣдъ Русской поэзіи, воплощенной въ вѣщемъ Боянѣ, очевидно скорѣе Аполлонъ, чѣмъ Панъ, именемъ котораго объясняеть его Средовскій въ своемъ спискѣ Славянскихъ боговъ. Съ другой стороны, существуетъ Чешская пословица: «Zaletet nekam za more k Welesu», по которой жилище Велеса представляется гдѣ-то далеко за моремъ. Страна вѣчнаго свѣта и колыбель всего живущаго постоянно представляется въ нашей космогоніи за моремъ, или «на морѣ, на океанѣ, на островѣ Буянѣ» (**), и солнечное государство въ простонародныхъ сказкахъ «за тридевятью землями, за тридесятью морями». Эта страна вѣчнаго свѣта, это царство солнца не есть ли именно страна Велеса, на которую указываетъ Чешская пословица, и имя миѳическаго острова нашихъ Русскихъ заговоровъ не имѣетъ

(*) Буслаева, Р. Н. П., ч. 1, стр. 455; Сборникъ дух. стиховъ Варенцова, стр. 20.

(**) См. ст. Аѳанасьева объ островѣ Буянѣ въ Временникѣ 1851 г., кн. 9.

ли въ этомъ случаѣ, кромѣ филологическаго сродства своего съ вѣщимъ Бояномъ, и болѣе прямое къ нему отношеніе, какъ царство Велеса и колыбель поэзіи и пѣснопѣнія?

Съ другой стороны, имя Волотовъ (Волота) свидѣтельствуетъ о народныхъ воспоминаніяхъ древнѣйшей исторіи Славянъ, указывая собою на давно исчезнувшія племена Велетовъ, Венетовъ, Вильцевъ, Вилкиновъ и Лютичей (*).

Вельтманъ, въ своемъ письмѣ о Господинѣ Великомъ Новгородѣ (**), производитъ Русскаго Волоса отъ Семитійскаго Ваала или Белъ, который и по наружному образу своего кумира подтверждаетъ отчасти такое сравненіе съ нашимъ скотьимъ богомъ. Въ письменныхъ памятникахъ нашей старины извѣстенъ Ваалъ подъ именемъ Вила; у Берынды: «Вилъ—стародавный, стекуючій, летячій болванъ Вавилонскій», а у Св. Григорія (Паисіевскаго Сборника): «Былъ идолъ, нарицаемый Вилъ, его же погуби Даніилъ Пророкъ въ Вавилонѣ». У того же писателя встрѣчается этотъ Вилъ и между Кіевскими божествами Перуна, Хорса и Мокоши; почему и можно съ вѣроятностію предположить, что подъ Виломъ онъ подразумѣвалъ Волоса, отождествляя его, такимъ образомъ, уже въ своихъ тогдашнихъ понятіяхъ, съ грознымъ Вааломъ Вавилонскимъ.

Важнѣйшимъ результатомъ для насъ изъ общаго свода этихъ данныхъ о Волосѣ, это несомнѣнная *туземность* и *народность* его у насъ на Руси, когда въ Перунѣ, напротивъ, при гораздо большемъ богатствѣ положительныхъ фактовъ, вездѣ чувствуется недостатокъ именно *туземной народности* его поклоненія.

—

Вглядываясь въ наши лѣтописи, мы положительно сказать можемъ, что кумиры двухъ важнѣйшихъ божествъ Перуна и Волоса должны были существовать въ Кіевѣ еще за-долго

(*) Буслаева статья во Временникѣ 1861 г. о Венетахъ и Лютичахъ также и Р. Н. П., ч. I, стр. 456.

(**) 1834 г. стр. 33.

до Владиміра. Ясное свидѣтельство тому находимъ мы уже въ Несторѣ, когда онъ разсказываетъ намъ про Игоря: «За утра призва Игорь слы и приде на холмъ, гдѣ стояше Перунъ, поклаше оружье свое».

Самыя подробности, сообщенныя Несторомъ объ идолѣ Перуна, при сооруженіи въ Кіевѣ новыхъ кумировъ: «Перуна древяна и главу его сребряну и усъ златъ»,—какъ будто указываютъ намъ на то, что истуканъ его былъ только возобновленъ и изукрашенъ, когда другіе кумиры, напротивъ, неописанные лѣтописцемъ, вѣроятно воздвигнулись впервые Владиміромъ. Что касается Волоса, если наша лѣтопись не упоминаетъ о немъ при сооруженіи этихъ новыхъ кумировъ, Хорсовъ и Дажбоговъ, за то, по введеніи въ Кіевѣ христіанства, мы встрѣчаемъ нѣсколько свидѣтельствъ о низверженіи Волоса вмѣстѣ съ Перуномъ. «А Волоса идола, егоже именоваху скотья бога, веле въ Почайну рѣку въ врещи, Перуна же повелѣ привязати к коневи к хвосту и врещи съ горъ по Боричеву на ручей».

Эти свидѣтельства ясно доказываютъ существованіе идола Волоса въ Кіевѣ; а какъ въ тоже время о сооруженіи его Владиміромъ лѣтопись умалчиваетъ, то этимъ самымъ она какъ бы намекаетъ на то, что Волосовъ кумиръ уже и до того времени существовалъ вмѣстѣ съ кумиромъ Перуна, котораго Владиміръ изукрасилъ, оставивъ, вѣроятно, простонародное божество скотьяго бога въ его прежнемъ видѣ.

Въ словахъ мниха Якова не упоминается про разрушеніе прочихъ идоловъ, вѣроятно по маловажности ихъ значенія; точно также въ договорахъ нашихъ князей съ Греками встрѣчаются только тѣже два главныя имена, Перуна и Волоса. Уже при Олегѣ читаемъ мы въ договорѣ его съ императорами Львомъ и Александромъ: «*По Русскому закону кляшася* (Олегъ) *оружьемъ своимъ и Перуномъ богомъ своимъ, и Волосомъ, скотьимъ богомъ*»; по варіанту Переяславской лѣтописи: «А Олегъ кляся по своему закону Перуномъ кумиромъ и Волосомъ, скотьемъ богомъ». Далѣе повторяются подобныя клятвы въ договорахъ Игоря и Святослава съ Гре-

ками: «да будетъ клятъ отъ бога и отъ Перуна», и «да имѣетъ клятву отъ бога, въ его же вѣруемъ—въ Перуна, и въ Волоса, скотьева бога».

Въ этихъ двухъ послѣднихъ текстахъ слово богъ является самостоятельнымъ именемъ, отдѣльнымъ отъ Перуна и Волоса, почему Макушевъ (*) почитаетъ его за Сварога, или бога боговъ, праотца Перуна, когда, по другому мнѣнію, слово богъ относится къ Грекамъ или христіанамъ, находящимся въ Русскомъ войскѣ. Если справедлива послѣдняя догадка, то за чѣмъ и не допустить, что Перунъ въ этомъ случаѣ представляетъ Варяжскую, Волосъ—Славянскую часть дружины Святослава, и что «каждое племя въ составѣ княжеской дружины клялось по своему закону народнымъ божествомъ своимъ». Замѣтимъ еще, что въ клятвѣ Олега при словахъ «*оружіемъ и Перуномъ*» прибавляется мѣстоимѣніе *своимъ*, относящееся прямо къ Олегу, когда, напротивъ, Волосъ упомянутъ, чуть ли не съ какимъ-то презрѣніемъ, только скотьимъ богомъ; еще яснѣе выступаетъ это различіе между Перуномъ и Волосомъ въ варіантѣ Переяславской лѣтописи, гдѣ первый прямо названъ кумиромъ, когда послѣдній удерживаетъ свое родное прозвище скотьяго бога.

Допустивъ *a priori* предположеніе, что дѣйствительно Волосъ въ этихъ договорахъ представитель туземнаго народонаселенія, а Перунъ покровитель Варяжкихъ пришельцевъ, легко допустить, что Олегъ и Игорь нашли уже въ Кіевѣ идолъ Волоса, или желая соорудить кумиръ своему родному богу громовержцу, поставили возлѣ него и истуканъ туземнаго божества, чтобы этимъ польстить народнымъ вѣрованіямъ Кіевлянъ. Понятно, что Владиміръ, украшая серебромъ и золотомъ Перуна, пренебрегъ Волосомъ и оставилъ его въ прежнемъ видѣ. Наконецъ, понятно также со стороны лѣтописца-туземца, не смотря на христіанское его благочестіе, менѣе враждебное чувство къ народному божеству, которому

(*) Сказ. Иностр. о бытѣ и правахъ Славянъ, стр. 71.

онъ оставляетъ прозвище бога, чѣмъ къ иноплеменному Перуну, прямо названному имъ кумиромъ.

Сколько мы знаемъ, нигдѣ до сихъ поръ не былъ возбужденъ вопросъ о томъ, какое вліяніе могло имѣть пришествіе Варяговъ на нравы и вѣрованія туземцевъ. Нельзя предположить, чтобы болѣе развитое, господствующее племя, призванное Новгородцами на царство, безпрекословно покорилось бы въ своихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ вѣрованіямъ призвавшаго его народа; о случайномъ же тождествѣ нравовъ и религій двухъ совершенно разноплеменныхъ націй, кажется, и говорить нечего. И такъ, съ появленіемъ Варяговъ необходимо допустить встрѣчу на Руси двухъ различныхъ религіозныхъ направленій, изъ столкновенія которыхъ произошелъ, вѣроятно, и тотъ религіозный хаосъ, въ которомъ застаемъ мы Владиміра до его крещенія. Этому столкновенію обязана, безъ сомнѣнія, Русская миѳологія и тѣмъ переворотомъ, который, оттолкнувъ на задній планъ боговъ неба и солнца, выдвинулъ на первое мѣсто громовержца Перуна.

До Перуна едва ли наши Русскіе Славяне имѣли идоловъ и кумировъ; съ появленіемъ послѣднихъ появились и кровавыя жертвы, которыми «осквернишася земля Русская и холм от», какъ выражается Несторъ, прямо указывая этими словами на новизну подобныхъ требъ. На эту новизну култуса громовержца указываютъ намъ еще и другія свидѣтельства, въ особенности слова Св. Григорія: «Начаша требы класти Роду и Рожаницамъ, преже Перуна бога и иныхъ». Преобладаніе въ нашей миѳологіи громовержца Перуна надъ богами свѣта и, совпадающее съ этимъ преобладаніемъ, появленіе у насъ чистаго кумирослуженія, разомъ замѣнившаго народное поклоненіе стихіямъ и мирную религію домашняго очага,—факты, относящіеся, безъ сомнѣнія, къ позднѣйшему жизненному періоду нашего язычества, а именно къ періоду Варяжскому; почему, отыскивая причину подобныхъ религіозныхъ переворотовъ, нельзя не обратить свое вниманіе и на вопросъ о религіи Варяговъ. Какая же могла быть эта рели-

гія, если не общій Германо-Литовскій култусъ громовержца Тора или Перкоиоса?

Вотъ почему, быть можетъ, въ Новгородѣ, куда Варяги явились раньше, чѣмъ въ Кіевъ, при низверженіи Перуна мы встрѣчаемъ болѣе сочувствія къ нему со стороны его приверженцевъ, чѣмъ на берегахъ Днѣпра, гдѣ владычество Перуна сравнительно гораздо новѣе.

Если кумирослуженіе послѣднихъ временъ Русскаго язычества—результатъ пришествія къ намъ Варяговъ, то этимъ объясняется, замѣченная нами уже въ другомъ мѣстѣ (*), двойственность въ дошедшихъ до насъ свѣдѣніяхъ о Русской миѳологіи. Понятно, что лѣтописцы и ревнители христіанской вѣры обращали преимущественно свое вниманіе на офиціальную (если можемъ такъ выразиться), господствующую религію высшихъ слоевъ, т. е. князей и ихъ дружинъ, почему и передали намъ свѣдѣнія, почти исключительно касающіяся идолопоклонства, развившагося подъ Варяжскимъ вліяніемъ. Туземныя же вѣрованія народа, вытѣсненныя чужеземнымъ громовержцемъ изъ сферы общественной, скрылись отъ глазъ историка въ глуши крестьянскихъ селъ и дремучихъ лѣсовъ.

Со стороны Варяжскихъ князей едва ли не связывалась съ введеніемъ на Руси общественныхъ торжествъ кумирослуженія правительственная мѣра, стремящаяся укрѣпить политическое владычество властію духовною; но для достиженія этой цѣли Варяжскіе князья не могли не сдѣлать нѣсколько уступокъ и народнымъ вѣрованіямъ, почему и допустили, быть можетъ, возлѣ своего роднаго Перуна, и нѣсколько туземныхъ божествъ, которымъ и соорудили кумиры наравнѣ съ громовержцемъ. Въ особенности проглядываетъ это стремленіе Варяжскихъ князей въ поступкахъ Владиміра: онъ украшаетъ серебромъ и золотомъ истуканъ Перуна и окружаетъ его новыми кумирами, собранными имъ въ Кіевъ изъ раз-

---

(*) Стр. 12 этой книги.

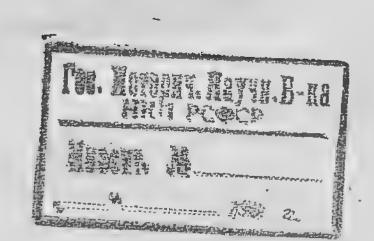
ныхъ странъ, по одному случайному произволу властелина (*). Но не найдя и здѣсь достиженія своей цѣли, онъ начинаетъ замышлять о новой вѣрѣ, и разсылаетъ повсюду пословъ изучать религіи другихъ народовъ; самъ вникаетъ въ законы и обряды Христіанъ, Евреевъ, Болгаръ и Магометанъ, и пораженный торжественностію богослуженія Греческой Церкви, принимаетъ святое крещеніе и вызываетъ въ Кіевъ священниковъ изъ Царьграда для крещенія своего народа.

Впрочемъ, давно уже передъ этимъ проникнуло православіе до береговъ Днѣпра, гдѣ народъ, оторванный отъ древнихъ своихъ вѣрованій и не сроднившись съ крова-

---

(*) Изъ именъ кумировъ, сооруженныхъ Владиміромъ въ Кіевѣ, Сима и Регла, также какъ и Мокоша, происхожденія Семитійскаго, и по всей вѣроятности занесены къ намъ изъ древняго Босфорскаго царства. Хорсъ ведетъ свое имя отъ Зендскаго и Персидскаго названія солнца: коршидъ —киръ и проч. Остается Дажбогъ и Стрибогъ, которые, по присоединенію къ нимъ слова богъ, носятъ, по видимому, болѣе туземныя, Русскія прозванія. Проф. Бодянскій, основываясь на взаимномъ положеніи въ различныхъ текстахъ нашихъ лѣтописей Дажбога и Хорса, почитаетъ эти два названія за синонимы одного и того же божества солнца, такъ что Дажбогъ ничто иное, какъ Русскій объяснительный переводъ Хорса. Самое имя *Даж* имѣетъ, по видимому, общій источникъ съ deus—divus и dies—день, Нѣмец. tag, и глаголами дать, дарить, dare, которые также начало свое имѣютъ въ понятіяхъ дня и свѣта: это первые существенные *дары* неба земной природѣ. Стрибогъ встрѣчается у Средовскаго въ его Sacra Moraviae historia подъ формой Стршибека—lues, богъ заразы и скотскаго падежа, извѣстный у юговосточныхъ Славянъ подъ именемъ Трибека, Тригона (Венелина, Болгаре, ч. 1, стр. 144),—быть можетъ Триглавъ Поморскихъ Славянъ и Троянъ южныхъ преданій. Съ другой стороны, Касторскій (Слав. Миѳ., 1841, стр. 59) отыскиваетъ въ Моравскомъ языкѣ слово *стри*—воздухъ (?) для объясненія этого божества, что, конечно, ближе подходитъ къ извѣстному у насъ значенію Стрибога, какъ вѣтра; еще отыскиваютъ его имя и въ корнѣ *стре*—стремленіе—стрѣла—стремя—стремглавъ и проч. Во всякомъ случаѣ, имя его, кажется, принадлежитъ исключительно Славянскимъ племенамъ и въ другихъ миѳологіяхъ не встрѣчается, хотя изъ этого нельзя еще заключить, чтобы и онъ, на подобіе Перуна, Хорса, Симы и Реглы, не былъ занесенъ къ намъ въ Кіевъ впервые Владиміромъ, хотя бы и отъ другихъ Славянскихъ племенъ.

вымъ служеніемъ грозныхъ кумировъ, увидѣлъ въ христіанствѣ спасительный исходъ изъ того религіознаго хаоса, который долженъ былъ произойти изъ столкновенія древнѣйшихъ народныхъ вѣросознаній съ иноплеменными нововведеніями послѣднихъ годовъ язычества на Руси.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

